ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

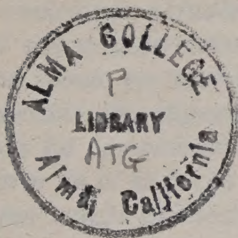
P. Iosephus Fernández Cuenca.
Praep. prov. Baet. S. I.

IMPRIMATUR

† Antonius A.
Episcopus Portugalliensis.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

1938



JEREZ DE LA FRONTERA
CROMO-TIPOGRAFÍA "JEREZ GRÁFICO"
ANTONIO VICO, 27



ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una publicación del Centro de estudios teológicos que tiene en Granada la Compañía de Jesús. En él caben por lo mismo todas las ramas a que se extiende la moderna investigación teológica.

Entre esas ramas, sin embargo, una se llevará la preferencia: la que se refiere a la Escolástica postridentina. A ello nos mueven dos razones principales.

Ante todo, la necesidad de impulsar los estudios históricos de ese período de la Teología. El desequilibrio que fácilmente se observa entre el elemento positivo y el especulativo en no pocos libros y ambientes teológicos contemporáneos, sólo se podrá corregir convenientemente con un mayor aprecio de la especulación seria sobre las más modernas bases positivas. Pero ningún camino más seguro para llegar a ese aprecio del elemento teológico racional en nuestras condiciones actuales, que el de la historia de la Escolástica en sus dos períodos de esplendor. De ellos, el período medieval va siendo ya hace largos años campo de estudio preferido de numerosos investigadores. En cambio, el período postridentino apenas ha comenzado a estudiarse como merece. Señalarlo y concentrar en él nuestros esfuerzos, creemos que habrá de tener bienhechor influjo en nuestra moderna ciencia teológica.

Por otro lado, esa segunda época de florecimiento de la Escolástica está íntimamente ligada a España. En España brotó el impulso regenerador de la ciencia teológica durante aquellas centurias, y ese mismo impulso llevó a su esplendor a nuestras más célebres Universidades. A Salamanca y Alcalá se venía entonces a aprender teología, y de Alcalá y de Salamanca se

difundían por el mundo los renovadores de la ciencia de Dios en las más famosas cátedras de Europa. Por eso para nosotros es un deber el dedicar nuestras preferencias a la investigación de ese período: es dedicarlas a la investigación de una gloria purísima de la ciencia española.

Con eso queda dicho que es un anhelo nuestro colaborar por nuestra parte y en lo que nos toca a la tarea de reconstrucción de las grandes tradiciones patrias, en estos momentos en que tan poderosamente nos lo exige la sangre de nuestros mártires y la espada de nuestros héroes. Para el "Archivo Teológico Granadino" es una gloria y una esperanza, nacer bajo este signo, que constituirá siempre para él la meta de sus ideales y de sus esfuerzos.

Para realizar ese fin que se propone, "Archivo Teológico Granadino" tendrá dos secciones fundamentales: una de artículos originales de investigación histórica y doctrinal; otra de edición de textos inéditos, o de reproducción de documentos difíciles de encontrar. En esta última tendrán su lugar muchos manuscritos que, como tesoro escondido único en el mundo, se encierran en los Archivos y Bibliotecas de la Península, y que ya otros beneméritos investigadores españoles han comenzado a utilizar.

MANUSCRITOS TEOLÓGICOS POSTRIDENTINOS DE LA BIBLIOTECA MUNICIPAL DE PORTO

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

I.

La historia de la Escolástica postridentina, uno de los períodos de más esplendor de la Teología, está aún por escribirse. Para prepararla, comienzan ya a hacerse monografías de personas y doctrinas, único camino seguro si se quiere que algún día se pueda convenientemente estudiar el conjunto. Pero aun ese mismo trabajo previo monográfico, si ha de ser eficaz y fecundo, exige otro anterior: la búsqueda metódica en Archivos y Bibliotecas.

Beneméritos iniciadores son en este punto, entre otros, el P. Vicente Beltrán de Heredia O. P. en España y el Dr. Federico Stegmüller en Alemania. A ambos había precedido abriendo el camino hace ya muchos años, cuando nadie pensaba en ello, el P. Francisco Ehrle S. I., después Cardenal, cuyos artículos en *Der Katholik* han sido con feliz acuerdo traducidos al castellano y remozados por el P. José M. March S. I. recientemente en *Estudios Eclesiásticos*.

Pero aún queda mucho por hacer. Todavía duermen en Bibliotecas y Archivos, nacionales y extranjeros, muchos escritos, aun de los teólogos más eminentes de aquel período, que no han sido ni estudiados ni clasificados siquiera. Es instructivo considerar lo

que ha avanzado en los últimos años la investigación literaria de las obras de San Roberto Belarmino, por ejemplo, o del P. Molina. En ello se ve un indicio de lo que en esa línea queda por hacer.

Ni son sólo los grandes teólogos los que hay que estudiar. Es un error creer que en ellos lo vamos a encontrar todo, si lo que buscamos es el progreso y evolución de la Escolástica. Porque en ella, como en toda historia de doctrinas, hay continuidad; tanto más cuanto que rara vez se trata de pensadores aislados, sino más bien de profesores unidos por lazos de escuela, de orden religiosa y hasta de la misma casa, donde los cuadernos de los anteriores pasan a los siguientes como una base del esfuerzo científico que a ellos les toca realizar. De ahí que a pensadores oscuros y profesores sin nombre se deban tal vez puntos de vista originales, que más tarde fueron desarrollados y amplificados por aquellos a quienes la gloria duradera de sus escritos ha asegurado la inmortalidad. La verdadera línea de la evolución histórica sólo podrá trazarse cuando esos escritores desconocidos salgan a la luz.

Claro es que el trabajo necesario hasta llegar ahí es muy grande. Pero el esfuerzo combinado de muchos lo puede lograr. Trabajo, por otra parte, que toca muy de cerca a quien escribe en nuestra Península, cuya Teología llegó a su mayor esplendor en ese período. De ahí la razón de nuestro estudio.

La Biblioteca Municipal de Porto, como tantas otras de las Bibliotecas públicas modernas, está formada en gran parte del acarreo de libros y manuscritos que atesoraban los conventos; en nuestro caso, los Conventos del Norte de Portugal. Entre los manuscritos, no son ciertamente su mayor riqueza los teológicos, superándolos, por ejemplo, los canónicos y los históricos. Contiene sin embargo algunos de interés.

Su procedencia es muy varia. El fondo principal de los manuscritos de Porto procede del Monasterio de Santa Cruz de Coimbra. Pero esta afirmación no sería exacta, si se limitase a los manuscritos de teología postridentina. Entre éstos, la mayor parte proviene de la Casa del Oratorio de S. Felipe Neri en el mismo Porto. No pocos, sin embargo, han venido de Coímbra, por más que pudiera parecer extraño; pero no de Santa Cruz, sino de otros Conventos. Otras procedencias son más inciertas.

En los manuscritos analizados hemos querido ceñirnos a los teológicos, aunque algunos de los comentarios canónicos pudieran ser de gran interés. Tal, por ejemplo, el tratado *de sacrificio*

Missae del P. Henríquez S. I. Una excepción hemos hecho entre los canonistas con un tratadito del Dr. Navarro, que por su carácter parece pertenecer del todo a la Teología. Los manuscritos bíblicos de aquella época, creemos que deben tenerse en cuenta para la historia de las ideas teológicas, por el carácter de aquella exegesis y la orientación de aquellos comentarios. Por eso se han notado aquí sumariamente los que hemos encontrado.

Una indicación final vamos a hacer sobre los anónimos, tan abundantes en las lecturas teológicas de aquel período. Punto es este de la mayor importancia, cuyo estudio completo no puede hacerse en estas líneas. Se impone sin duda una manera metódica de proceder constantemente, que puede dar resultados insospechados. Orientando nuestro trabajo en ese sentido, hemos querido dar los *incipit*, o, lo que a veces puede ser más eficaz para la identificación de ciertos manuscritos, la división interna del tratado, con el número de disputas, secciones, etc., y aun, cuando ha parecido conveniente, con los títulos de las divisiones más principales. Todos estos datos son de interés y pueden orientar acertadamente en la comparación de manuscritos anónimos con otros en que se dan los nombres de los autores. Algún caso de estos, lo veremos aquí mismo.

II.

Cod. 63: 150 × 205 mm., sin foliar. Es una copia del s. XVIII. Contiene:

Anónimo, Tractatus unicus de opere sex dierum.

Son 3 disp., divididas en sect. y subsect. *Inc.:* In principio creavit Deus caelum et terram. Congruit...

El autor, tal vez jesuita, es de fines del s. XVII o principios del XVIII.

Cod. 75: 150 × 205 mm., 162 fols. sin numerar. Principios del s. XVIII. Proviene de un Convento de Carmelitas Descalzos de Portugal. Por la comparación con el Cod. 926 se deduce que ese Convento es el de S. José de Coimbra. Del mismo procede también el Cod. 166. Contiene:

a) *Anónimo,* Tractatus theologicus de profundissimo Trinita-

tis mysterio, a q. 27 primae partis D. Thomae usque ad 43 inclusive, iuxta miram eiusdem Angelici...

Son 3 disp., divididas en cuestiones. *Inc.:* Fol. 1r—Prooemium. Sacrosanctum Trinitatis mysterium se offert contemplandum, cuius profunditas et celsitudo... *Fin:* Dubiola quaedam deciduntur. Imprimis infertur. Así se interrumpe el tratado, dejando 5 folios en blanco.

b) *Fr. Luis del Rosario,* Tractatus theologicus de profundissimo Incarnationis mysterio, iuxta Angelici Praeceptoris doctrinam.

El tratado aparece anónimo en el manuscrito; pero su autor lo sabemos por el Cod. 926, donde se repiten estas mismas lecciones, correspondientes, según allí se dice, al año 1721. *Inc.:* Fol. 83r—Prooemium. Explanatis iam divinae sapientiae difficultatibus, nunc progredimur ad explicandum sacrosanctae Incarnationis augustissimum mysterium, divinae Sapientiae inter omnia eius opera, opus mirabilius... *Fin:* Et haec de hac materia dicta sufficiant, quae utinam ad laudem omnipotentis Dei et Beatissimae Virginis Mariae, Protoparentum nostrorum Eliae et Elisaei, Reformatorum nostrorum Theresiae et Ioannis a Cruce cedant...

Cod. 118: 300 × 205 mm., 145 fols. sin numerar. Fines del s. XVII o principios del XVIII. Proviene de la Congregación del Oratorio del Porto. Contiene:

a) *Anónimo,* De merito.

Son nueve *disputationes,* cuyo índice damos a continuación:

1.ª—De nomine, existentia et natura meriti, fol. 1r.

2.ª—De libertate ad meritum requisita, fol. 6v.

3.ª—De conditionibus requisitis ex parte actus meritorii, fol. 14r.

4.ª—De requisitis ad meritum ex parte personae merentis, fol. 22v.

5.ª—De requisitis ad meritum ex parte personae praemiantis, fol. 27v.

6.ª—De condignitate meriti in ordine ad praemium, fol. 31r.

7.ª—De his quae cadere possunt sub meritum condignum, fol. 36v.

8.ª—De reviviscentia meritorum, fol. 46r.

Ultima.—De merito congruo, fol. 54v.

Termina el tratado en el fol. 58v.

b) *Anónimo,* De peccatis.

Son cuatro *disputationes,* como sigue:

1.ª—De quidditate peccati, fol. 62r.

2.ª—De divisionibus peccatorum, fol. 90r.

3.ª—De causis peccatorum, fol. 135r.

4.ª—De effectibus et poenis peccatorum, fol. 140r.

Cod. 166: 150 × 205 mm., 252 fols. sin numerar. Principios del s. XVIII. Proviene de un Convento de Carmelitas Descalzos de Portugal, que por la comparación con los Cod. 75 y 926 parece ser el de S. José de Coimbra. Es un manuscrito académico [1], escrito por Fr. Mateo de Jesús María José, y reproduce lecciones teológicas de los cursos 1710 a 1712. Faltan al principio algunas páginas. Contiene:

a) *Fr. Domingo de Jesús María O. C.,* De peccatis.

Es un comentario a la Suma 1.2, q. 71-89. Empieza al final de la *quaestio 3.ª* del comentario y termina en la *quaestio ultima* (que es la 14) «de peccato veniali». *Inc.:* Fol. 1r—Maior probatur in furto v. gr., ad quod concurrunt interior volitio furandi, electio mediorum ad hunc finem... *Fin:* Fol. 93v—Acabousse esta materia em dia de Sta. Dorotea virgem e martir pelo Pe Fr. Domingos de Jesus Maria dada, é escripta pelo Pe Fr. Mateus de Jesus Maria Joseph a 6 de febrero de 1711.

b) *Fr. Juan del Santísimo Sacramento,* De bonitate et malitia actuum humanorum.

Es un comentario a la Suma 1.2, q. 18. *Título:* Fol. 97r—Tractatus de actibus humanis in esse moris constitutis, seu de bonitate et malitia morali actuum humanorum, iuxta miram et veridicam D. Thomae doctrinam. Ad quaestionem 18 primae secundae ipsius Angelici Praeceptoris, doctrinam dictante P. Fr. Ioanne a Sanctissimo Sacramento Sacrae Theologiae Lectore. Subscripsit... die mensis 7 martii anno Domini 1710. *Inc.:* Fol. 98r—Disputatio 1.ª, De constitutivo moralitatis et requisitis ad illam. *Fin:* Fol. 116r—Acabousse a 4 de junho de 1710...

c) Siguen dos folios (126v-127r) con un trozo suelto de la «Disputatio 6.ª, De actione assumptiva, unitiva humanitatis ad Verbum». A continuación otros dos folios en blanco.

---

(1) Cfr. V. Beltrán de Heredia O. P., *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina (La Ciencia Tomista, 22, 1930, 329).*

d) *Fr. Juan del Santísimo Sacramento O. C.,* De Incarnatione.

Comentario a la 3 p., q. 1-27. *Título:* Fol. 130r—Tractatus de Sacrosancto Dominicae Incarnationis mysterio a quaestione 1.ª tertiae partis D. Thomae, usque ad q. 27, iuxta miram et irrefragabilem ipsius Angelici Praeceptoris doctrinam, Patre Fr. Ioanne a Sanctissimo Sacramento Theologiae Sacrae lectore primo. Subscripsit..., anno Domini 1711 die 20 mensis septembris. *Fin:* Fol. 142v—Quae omnia cedant in laudem... die 10 maji 1712.

e) Siguen en 4 folios a dos columnas y con otra letra «Milagros do Sacratissimo Escapulario» (fol. 143r-146r). Dos folios en blanco.

f) *Fr. Domingo de Jesús María O. C.,* De Trinitate.

Título: Fol. 149r—Tractatus de praeexcelso Trinitatis mysterio, ad q. 27 primae partis D. Thomae, usque ad 43 inclusive, iuxta miram eiusdem Angelici Praeceptoris doctrinam, dictante P. Fr. Dominico a Jesu Maria, Sacrae Theologiae Lectore. Subscripsit... die ultimo mensis septembris anno Domini 1710. Así dice el manuscrito; ¿será errata por 1711? *Fin:* Fol. 248v—Ultima manus fuit imposita in pervigilio Pentecostes 13 die mensis maji anno Domini 1712...

g) Siguen en 4 folios a dos columnas y parte de otra letra, los Milagros del Escapulario.

He aquí en resumen los datos cronológicos, que nos da el manuscrito:

7 marzo 1710 a 4 junio 1710: *Fr. Juan del SS. Sacramento,* De act. humanis.

(Verano) 1710 a 6 febr. 1711: *Fr. Domingo de Jesús María,* De peccatis.

20 set. 1711 a 10 mayo 1712: *Fr. Juan del SS. Sacramento,* De Incarnatione.

30 set. 1711? a 13 mayo 1712: *Fr. Domingo de Jesús María,* De Trinitate.

Cod. 169: 150 × 205 mm., 207 fols. Principios del s. XVIII. Proviene de la Congregación del Oratorio de Porto. Contiene:

Anónimo, Tractatus de providentia, praedestinatione et reprobatione. El autor parece ser un jesuita de fines del s. XVII o principios del XVIII. Véase, por ejemplo, cómo propone la cuestión de la predestinación antecedente o consecuente (fol. 79-80): distingue

tres sentencias: 1.ª) «propter merita absolute praevisa», que atribuye a Vázquez y Lessio; 2.ª) «prorsus absoluta», que atribuye a Suárez; 3.ª) «unico decreto decernuntur gloria, gratiae congruae et merita», que atribuye a Valentia, Granado y Arrúbal. El sigue esta tercera sentencia. Es interesante ver así indicadas las tres tendencias, que en el modo de explicar la predestinación existían en los teólogos jesuitas de la Península durante la segunda mitad del s. XVII (2). Otra copia incompleta de este mismo tratado se encuentra en el Cod. 719. *Inc.:* Infandum regina iubes renovare dolorem. Obedientia regina maximo cum dolore me olim philosophicam et theologicam cathedram subire coegit... Tractatus de providentia, praedestinatione et reprobatione. Maxime erravere Priscillianistae aliique haeretici, asserentes unumquemque hominem... He aquí el índice de las *disputationes:*

1.ª—De divina providentia, fol. 1v.
2.ª—De praedestinatione secundum se, fol. 68v.
3.ª—De causis praedestinationis, fol. 111v.
4.ª—De effectibus praedestinationis; debiera empezar en el fol. 146, que está en blanco.
5.ª—De reprobatione, fol. 161r.
6.ª—De signis praedestinationis, fol. 302r.

Cod. 399: 280 × 200 mm., 322 fols. sin numerar, varias letras. Principios del s. XVII. Proviene del Monasterio Benedictino de Coimbra. Contiene:

a) *Fr. León de Sto. Tomás, O. S. B.,* De Trinitate.

Título: Comment. in materiam Trinitatis a sap. mag. fr. Leone. *Inc.:* Fol. 1r—Tractatum de Sanctissimae Triadis arcano, nostrae fidei fastigio, feliciter aggredimur, cuius et difficultatem et utilitatem... *Fin:* Fol. 108v—Et haec sufficiant pro materia de Trinitate a Mag. primario et meritissimo Conimbricae Fr. Leone a S. Thoma feliciter incepta.

b) *Fr. Francisco de la Concepción, O. S. B.,* De visione beatifica.

Título: Materia de visione beata a sapientissimo P. Fr. Francisco a Conceptione Benedictino in Collegio Conimbricensi mense septembri anno 1620. *Inc.:* Fol. 109r—De materia visionis beati-

(2) Cfr. L. Gómez Hellin, *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo* (Romae 1938) 183-184.

ficae, cuius explicationem Deo auspice aggredimur, disserunt ex Patribus non pauci... *Fin:* Fol. 165v—Mense ianuarii die 10 S. Gerundisalvi (?) 1622, Conimbricae, 2.° anno.

c) *Fr. Teodoro de la Cruz, O. S. B.*, De praedestinatione.

Título: De praedestinatione. Al margen: Comentarius P. Fray Theodori a Cruce, anno Domini 1626. *Inc.:* Fol. 166r—Tractant hanc materiam sententiarii cum Magistro... *Fin:* Fol. 213v—Calendis aprilis anno Domini 1626.

d) *Fr. Francisco de la Concepción, O. S. B.*, De scientia Christi.

Título: Materia de triplici scientia Christi. Al margen: P. M. Francisco Ord. Ben. *Inc.:* Fol. 214r—De hac materia disputant theologi sententiarii cum Magistro in tertio... *Fin:* Fol. 250r—Tractatus tertius. De scientia naturali animae Christi. Así se interrumpe el tratado.

e) *Fr. Francisco de la Concepción, O. S. B.*, De adoratione.

Título: Materia de adoratione. Ianuario 1622. Al margen: Comment. doct. fr. Francisci a Conceptione. *Inc.:* Fol. 251r—De adoratione disserunt theologi cum Magistro in tertio... *Fin:* Fol. 274v—Haec de tota adorationis materia utcumque dicta sufficiant, die 25 novembris anno 1622. Conimbricae 3.° anno theologiae a Fr. Francisco a Conceptione magistro sapientissimo amantissimoque meo.

f) *Fr. León de Santo Tomás, O. S. B.*, De gratia.

Título: In materiam de gratia. Al margen: Comment. sap. mag. fr. Leonis Ord. Ben. *Inc.:* Fol. 275r—Gravissimam equidem ac perdifficilem tractationem de gratia divina creata Deo favente aggredimur... *Fin:* Fol. 322v—Se interrumpe el tratado durante la disp. 5.ª, sect. 1.ª, par. 4.

Las lecciones de este manuscrito pertenecen a los años 1620-1626. Pero no se pueden determinar los años con exactitud, ya porque faltan los datos de varios tratados (De Trinitate, De scientia Christi, De gratia), ya porque se puede seriamente dudar de los mismos datos que hay. Así, por ejemplo, se llama 2.° año del curso teológico al año 1622 (fol. 165v), al que después se llama tercer año (fol. 274v). Por todo ello es difícil definir las fechas exactas de los tratados.

Sobre sus autores, el principal es sin duda Fr. León de Santo Tomás, natural de Coimbra y autor de la *Benedictina Lusitana*. Además de las clases privadas en su Monasterio, a las que pertenecen las lecturas del manuscrito, tuvo amplia carrera de profesor

en la Universidad de Coimbra. Ya en 3 de junio de 1613 había ganado por oposición la cátedra de Gabriel, que le fué sin embargo otorgada por sentencia superior a su competidor Fr. Manuel de la Cerda O. S. A. Por una nueva provisión se le adjudicó la misma cátedra el 20 de octubre de 1617, y tomó de ella posesión el 27 de noviembre de 1617. Años después se le dió la cátedra de Durando, el 25 de Mayo de 1635, tomando posesión de ella el 31 del mismo mes y año. Más adelante pasó a la cátedra de Escoto, con provisión del 24 de setiembre de 1641 y tomando posesión el 12 de noviembre. Al año y medio le vemos ya en la de Vísperas: provisión el 11 y posesión el 24 de mayo de 1643. Por fin llegó a la cátedra de Prima, por provisión del 29 de marzo de 1648, en cuya posesión entró el 11 de abril de dicho año. Su muerte acaeció el 6 de junio de 1651 (3).

De Fr. Francisco de la Concepción sabemos que patrocinó el 16 de mayo de 1622 a Fr. Pedro de Menezes O. S. B., años después profesor de Matemáticas en la Universidad de Coimbra (4), en su defensa de unas tesis *De adoratione,* correspondientes sin duda a las lecciones contenidas en este manuscrito.

Cod. 417: 200 × 150 mm., 178 fols. sin numerar. Fines del s. XVII. Procede de un Monasterio Benedictino. Contiene:

a) *Anónimo,* De visione beatifica.

Son 10 disp., divididas en *sectiones.* El autor es un Benedictino. *Título:* Tractatus in materiam beatificae visionis ad primam partem Angelici Doctoris q. 12. *Inc.:* Fol. 1r—Tractatum hunc visionis beatificae selegi disputandum ut felici... *Fin:* Fol. 105r.

b) *Anónimo,* De Trinitate.

Son 7 disp., divididas en *sectiones.* El autor, de quien no tenemos ninguna otra indicación, es también benedictino; tal vez el mismo del tratado anterior. *Título:* Tractatus de altissimo Trinitatis mysterio. *Inc.:* Fol. 111r—Cum in Deo ad intra per processiones multiplicentur personae, processio... *Fin:* Fol. 178.

Cod. 520: 205 × 150 mm., sin foliar. S. XVIII. Contiene:

a) *Anónimo,* Tractatus de virtute et sacramento poenitentiae.

---

(3) F. Leitao Ferreira, *Alphabeto dos Lentes da insigne Universidade de Coimbra desde 1537 en diante,* 41s. Este antiguo catálogo acaba de ser impreso al celebrarse el Centenario de la célebre Universidad (Coimbra, 1937, XVI + 483 pgs.)

(4) *Alphabeto dos Lentes,* 190.

Inc.: De poenitentia multi Patres scripserunt; primus de ea librum integrum composuit Tertullianus...

b) *Anónimo,* Tractatus de sacramentis in genere.

Inc.: Postquam D. Thomas in hac tertia parte mysterium Incarnati Verbi doctissime...

Cod. 719: 150 × 205 mm., sin foliar. Principios del s. XVIII. Es otra copia del tratado contenido en el Cod. 169. Pero aquí no está completo el tratado, sino que llega sólo a la materia correspondiente al fol. 197v del citado manuscrito. Tiene en cambio numeración marginal completa de 910 números.

Cod. 895: 205 × 135 mm., sin foliar. Fines del s. XVII. Contiene:

Anónimo, De virtutibus theologicis.

a) De fide divina ad secundam secundae D. Thomae. *Inc.:* Postquam S. Thomas de merito 1.2 disputavit, continuata serie 2.2 de iisdem speciatim et accurate...

b) Tractatus de spe. *Inc.:* Absolutis quaestionibus de fide, merito D. Thomas de spe theologica tractat...

c) Tractatus de caritate. *Inc.:* Postquam D. Thomas de fide et spe tractavit, ordo ipse postulabat ut ad virtutem caritatis accederet...

Cod. 926: 210 × 150 mm., con foliación doble: 300 + 226 páginas y doble índice al final de cada una de las partes. Principios del s. XVIII. Proviene del Convento de Carmelitas de Coimbra, como los manuscritos 75 y 166. Contiene:

Título general: Tractatus theologicus de scientia Dei et de profundissimo Incarnationis mysterio, iuxta D. Thomae doctrinam, authore R. P. Fr. Ludovico a Rosario, Carmelita Discalceato in Conimbricensi Collegio Divi Ioseph vesperario Lectore peritissimo et dignissimo. Anno Domini 1721.

a) *Fr. Luis del Rosario,* De scientia Dei.

Título: Tractatus theologicus de scientia Dei ad q. 13 et 15 D. Thomae, iuxta miram eiusdem S. Doctoris doctrinam. *Inc.:* p. 1 —Prooemium. Expulsis iam umbris ab intellectu mediante luce philosophiae, nunc divina gratia confisi, tractatum de scientia Dei inter tractatus theologicos dificillimum, vastissimum et profundissi-

mum aggredimur... Son 7 disp., divididas en *quaestiones*. *Fin:* p. 295. *Indice:* p. 297-300.

b) *Fr. Luis del Rosario,* De Incarnatione.

Son 10 disp., divididas en *quaestiones*. *Título:* Tractatus theologicus de profundissimo Incarnationis mysterio, iuxta A. D. doctrinam. *Inc.:* p. 1—Prooemium. Explanatis iam divinae sapientiae difficultatibus, nunc progredimur ad explicandum sacrosanctae Incarnationis augustissimum mysterium, divinae Sapientiae inter omnia eius opera, opus mirabilius... *Fin:* p. 222. *Indice:* p. 223-226. Es el mismo tratado del Cod. 75 b.

Cod. 929: 197 × 147 mm., 160 fols. sin numerar. Fines del s. XVII. Le faltan al principio varias páginas. Contiene:

Anónimo, De Incarnatione.

Inc : Fol. 1r—Ideo Verbum potest uniri humanitati et cum illa efficere unum per se in genere suppositi. Exemplo declarabitur haec doctrina, quia natura divina est completa in ratione naturae et tamen non facit unum per se in subsistentiis divinis relativis in ratione suppositi.—Esas palabras pertenecen a la disp. 1, sect. 1, resp. ad obiect. 1. He aquí el índice de las restantes *disputationes:*

2.ª—De conditionibus requisitis ad perfectam satisfactionem, fol. 11v.

3.ª—Utrum pura creatura possit satisfacere pro aliquo peccato, fol. 24r.

4.ª—De satisfactione Christi Domini, fol. 37v.

5.ª—De essentia et termino Incarnationis et de iis quae Verbum divinum assumpsit, fol. 47v.

6.ª—De causa efficiente et morali unionis hypostaticae, fol. 70r.

7.ª—De gratia Christi Domini, fol. 79r.

8.ª—De virtutibus Christi Domini, fol. 88v.

9.ª—De scientia beata, per se infusa et acquisita animae Christi Domini, fol. 105r.

10.ª—De potentia animae Christi et de defectibus corporis et animae et de impeccabilitate a Verbo assumptis, et de impeccabilitate ipsius, fol. 121r.

11.ª—De libertate Christi Domini et de merito illius et de subiectione Patri, fol. 131v.

12.ª—De communicatione idiomatum, fol. 143v.

Ultima.—De praedestinatione Christi Domini, de adoratione

ipsius et S. Virginis et Sanctorum et Imaginum, fol. 152r. El autor parece ser un jesuita.

Cod. 977: 200 × 145 mm., sin foliar. Siglo XVIII. Le faltan algunas páginas al principio. Proviene de la Casa de S. Felipe Neri, u Oratorio de Porto. Contiene:

a) *Anónimo,* Disp. 1.ª De virtutibus theologicis.

Inc.: Cum praedicator ecclesiasticus... Esas palabras pertenecen al capítulo 4.º de la disp. 1.ª. He aquí los siguientes capítulos:

5.º—De spe.

6.º—De caritate.

b) *Anónimo,* Disp. 2.ª De Deipara Virgine Maria.

Inc.: Quantumvis Deiparae V. Mariae excellentiae tot tantaeque sint ut superent captum...

c) *Anónimo,* Disp. 3.ª De Angelis.

Inc.: Angeli vocantur primo intelligentiae ob magnam in intelligendo perspicatiam...

Fin de todo el manuscrito: Finis primi anni nostri secundi triennii theologici.

Cod. 984: 214 × 154 mm., foliación doble: 156 + 171 fols. Fines del s. XVII. Proviene del Colegio Real de Artes de Coimbra. Contiene en la primera parte:

a) *P. Juan de Almeida S. I.,* De poenitentia.

Es un tratado moral. Son 14 disp., divididas en *sectiones. Inc.:* Fol. 1r—Sub hoc nomine poenitentiae venit tam poenitentia prout est quaedam virtus quam prout est tractatum et Eccclesiae sacramentum. De poenitentia prout est virtus latius disputant speculativae Theologiae professores. Prout est sacramentum proprie expectat ad professorem moralis Theologiae. Ideo ego in hoc tractatu partem speculativam eis remitam... *Fin:* Fol. 145v—Initium huius materiae datum fuit a P. Ioanne de Almeida S. I. et ab ipsomet finita fuit in Conimbricensi Collegio Artium Regali anno Domini, scilicet initium 1660, finita 1663 nono Kalendas martii. En los fols. 146r-151r hay un índice detalladísimo. Siguen en los fols. 151v-154v varias vidas breves de santos en portugués. Después (fols. 155r-156r), Octavas reales castellanas, tituladas «De Bethelem a jornada». Empiezan: En medio en fin del riguroso invierno—Caminan los dichosos peregrinos...

En la segunda parte contiene:

b) *Anónimo,* De peccatis reservatis, censuris et votis.

Es también un tratado moral, en 2 disp. divididas en sect. y títulos *Inc.:* Fol. 1r—De reservatis sparsim agunt multi, collectim pauci; ideo opere pretium duxi in materia praecipua et maxime necessaria laborare... Toda la disp. 2.ª (fols. 39r-171) trata «De reservatis in dioecesi Conimbricensi».

Sobre el autor de este tratado, nótese lo que dice el P. Almeida (fol. 145v de la primera parte del manuscrito): Reliquum erat ut hic etíam ageremus de casibus reservatis et eorum absolutione; sed quia ea vobis sapientissimus quam magister alter eruditissime tradit, nom est cur ego actum, et tam bene actum, agam. Según esta nota, el tratado ciertamente no es del P. Almeida, sino que pertenece al segundo profesor de Moral que había entonces en aquel Colegio.

Cod. 985: 205 × 157, foliación doble de 331 + 318 fols., con otros folios en blanco al final de ambas partes, seguido todo de dos índices de materias y de textos escriturarios, cuidadosamente hechos. Siglo XVII. Contiene en la primera parte:

a) *Fr. Gregorius,* Expositio de visione Isaiae.

¿Será tal vez del benedictino *Fr. Gregorio de las Llagas,* que tuvo en Coimbra la Cátedra de Antiguo Testamento desde 1593 a 1621? (5).

b) *Anónimo,* De admirabili Pauli conversione.

Inc.: Fol. 217r. Podría ser del mismo Gregorio de las Llagas, que el año 1621 comenzó a regentar la Cátedra de Nuevo Testamento en Coimbra (6), o de algún otro de los profesores de aquella Universidad por aquel tiempo.

En la segunda parte:

c) *Mag. Benedictus,* Tractatus in caput 37 Geneseos.

Empieza en el fol. 1r y sigue hasta el fol. 80v, donde se interrumpe para continuar en el fol. 244r hasta el fol. 300v. Debe ser del *P. Benedicto Pereira*, portugués, distinto del famoso exegeta español, nacido en 1606 y entrado en la Compañía de Jesús en 1620. Fué profesor muchos años en Evora, y de allí deben venir

---

(5) F. STEGMUELLER, *Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert (Spanische Forschungen,* erste Reihe, 3 Band, 1931) 392; *Alphabeto dos Lentes,* 31s.

(6) STEGMUELLER, *l. c.* 392, n. 24.

esos comentarios como todos los de la segunda parte del manuscrito [7].

d) *Mend.* (sic), Praefatio in libros Regum.

Debe ser del *P. Francisco Mendoza S. I.*, nacido en 1573 y entrado en la Compañía en 1587. Fué profesor de Escritura en Evora de 1615 a 1625. Son célebres precisamente sus comentarios a los libros de los Reyes [8]. Empieza en el fol. 81r.

e) *Anónimo,* Expositio litteralis ad caput 49 Geneseos. Tal vez del mismo P. Benedicto Pereira. Empieza en el fol. 129r.

f) *Anónimo,* Commentarium in libros Iudicum. Tal vez del mismo P. Mendoza. Empieza en el fol. 160r, sigue hasta el fol. 243v, donde se interrumpe, y continúa en el fol. 301r hasta el final.

Cod. 1012: 210 × 140 mm., sin foliar. Fines del s. XVII. Es una breve suma de Moral en dos tratados: De usura y De sacramentis.

Cod. 1136: 220 × 168 mm., 319 fols. sin numerar. Principios del s. XVII. Proviene de Evora. Contiene:

a) *P. Esteban Couto, S. I.*, De praedestinatione.

Título: In primam partem D. Thomae ad q. 23 a sapientissimo D. Stephano de Couto, primarius (sic) Eborensis Academiae anno Domini 1604 ultimo die mensis aprilis *Inc.:* De arcano divinae praedestinationis mysterio disputant Doctores... Expone brevemente los 8 artículos de la q. 23, y después divide toda la materia en las siguientes *disputationes:*

1.ª—De natura et serie praedestinationis.

2.ª—De natura reprobationis.

3.ª—De effectu praedestinationis.

4.ª—De causa praedestinationis et reprobationis.

Ultima—De concordia praedestinationis et reprobationis cum libero arbitrio. *Fin:* Fol. 116v—1604 decimo quinto die mensis novembris. Véase sobre el P. Couto y otros manuscritos de sus lecciones la nota breve del Dr. Stegmüller [9].

b) *P. Pedro Luis S. I.*, Praeclarae disputationes traditae a s. D. Petro Ludovico S. I., quod ea quae de reprobatione dicta sunt neminem perturbare debent.

---

(7) Hurter, *Nomenclator*, 4. 604.
(8) Stegmueller, *l. c.*, 408.
(9) *Zur Literargeschichte*, 400.

Inc.: Fol. 117r—Consideratio divinae reprobationis et praedestinationis multis modis perturbare solet animis, eorum praesertim qui sunt minus versati in rebus theologicis... Son solamente 4 folios. Sobre el célebre P. Pedro Luis, puede verse una sumaria indicación de la vida y de los manuscritos conservados, en el citado artículo del Dr. Stegmüller (10).

c) *Anónimo,* De gratia.

Faltan varios folios al principio; según nota al margen del folio 122r, faltan dos cuadernos. Empieza durante la disp. 3.ª. *Inc.:* Folio 122r—Adverte non esse hoc loco sermonem de gratia iustificante... He aquí el índice de las *disputationes:*

4.ª (sic)—Utrum absque auxilio gratiae possit homo lapsus diligere Deum super omnia et implere omnia praecepta legis et vincere tentationem aliquam, fol. 128r.

6.ª (sic)—De viribus naturae ad acquirendam dispositionem gratiae, fol. 151r.

7.ª—De viribus naturae ad vitanda peccata, fol. 157v.

8.ª—Utrum homo iustus ad operandum meritorie, recte vivendum et perseverandum in bono egeat novo auxilio gratiae, fol. 170r.

9.ª—De essentia subiectoque gratiae, fol. 179v.

10.ª—De natura definitioneque auxiliorum gratiae, fol. 193r.

11.ª—Utrum auxilia gratiae praedeterminent voluntatem, fol. 209r.

12.ª—In quonam consistat efficatia gratiae, fol. 235r.

13.ª—Utrum cum aequalibus gratiae auxiliis, unus converti possit, alter non, fol. 243r.

14.ª—De causa physica et productiva gratiae, fol. 250v.

15.ª—De iustificatione, fol. 263v.

Fin: Fol. 270r. Estas lecciones son sin duda de uno de los profesores de Evora por los años 1604-1606, es decir del mismo P. Couto o del P. Baltasar Alvares.

d) *Anónimo,* De spe, disputatio unica.

Está dividida en 11 *sectiones. Inc.:* Fol. 272r—Nomen spei seu sperare dupliciter accipitur; uno modo late et improprie, significatque quamcumque futuri eventus sive boni sive mali expectationem... *Fin:* Fol. 319v—Anno Domini 1606 iunii decimo die in substitutione. Lecciones sin duda de Evora; su autor no es fácil adivinarlo porque parece tratarse de un sustituto.

---

(10) *Zur Literargeschichte,* 399.

Cod. 1202: 200 × 150 mm., foliado en parte hasta el fol. 685 en el que se dice: «in hoc volumine continentur fol. 685 ut a numero supra posito recte indicatur». Pero siguen otros 132 fols. sin foliar, que debieron ser añadidos al encuadernar el tomo. Varias letras. Principios del s. XVII. Contiene:

a) *Anónimo,* Tractatus de ecclesiasticis censuris in communi.

Consta de disp., sect. y párrafos. *Inc.:* Fol. 2r—Nomen censura tripliciter accipi consuevit... *Fin:* Fol. 70v—Se interrumpe el tratado en la disp. 6.ª, sect. 4.ª, par. 2 (último), número marginal 57.

b) *Anónimo,* De excommunicatione.

Es un comentario a la Suma Suppl., q. 21-24. *Inc.:* Fol. 71r—Cum certum sit apud omnes philosophos quod omnis respublica substentatur duobus veluti bracchiis...

c) *P. Gaspar Gomes S. I.,* De excommnnicationis censura.

Inc.: Fol. 535r—Claves regni coelorum Petro promissas a Christo... *Fin:* Fol. 634v—Confecta equidem fuit haec materia de excommunicatione a P. sapientissimo, necnon reverendissimo ac Bachalaureo in Sacra Theologia Guaspar Gomes, penultimo die martii anno a Nativitate Domini 1601.

d) *Anónimo,* De suspensione.

Inc.: Fol. 635r—Cum Christus Mt. 18 Apostolis Ecclesiaeque praelatis in posterum succesuris dederit... *Fin:* Fol. 648v—Confecta quidem fuit haec materia de suspensione hodie mensis maji anno a Nativitate Domini 1601.

e) *P. Gaspar Gomes,* De irregularitate.

Inc.: Fol. 648v—Irregularitas secundum Speculatorem... *Fin:* Fol. 685r—Finis impositus a s. P. Guaspar Gomes anno Domini 1601 31 die iulii eiusdem anni 1601.

f) *Anónimo,* De irregularitate.

Título: Tractatus pro materia irregularitatis. *Inc.:* Fol. 691r—Novem disputationibus hunc tractatum absolvemus... *Fin:* Fol. 779r.

g) *Anónimo,* Brevis explicatio reservatorum Conimbricae et aliorum huius regni, fol. 781r-817v.

Algunos de los anónimos de este manuscrito (por ejemplo el «de ecclesiasticis censuris in communi» y el «de suspensione») pudieran bien ser del mismo P. Gaspar Gomes. O también del P. Gaspar Miranda S. I. Ambos regentaban las dos cátedras de Moral

en Evora hacia 1601. Véase sobre ellos la breve nota del Dr. Stegmüller [11].

Cod. 1202 B. 145 × 200 mm., 381 fols. numerados, aunque la numeración pasa del fol. 369 al 380. Fines del s. XVI. Proviene de la Congregación del Oratorio de Porto; pero trátase de un manuscrito «académico» de Salamanca. *Título general:* Liber in quo continentur de matrimonio, restitutione, poenitentia, symonia et de aliis materiis tractatus, 1577. Sigue el índice. Contiene:

a) *Fr. Luis García del Castillo O. S. B.,* De matrimonio.

Es un comentario a la Suma 3 p., q. 41-68. *Título:* Sequitur de matrimonio tractatus per sapientissimum Castillo, Durandi cathedram regentem anno Domini 1575. *Inc.:* Fol. 1r—De matrimonio disputat Scotus cum Magistro in 4.° a 26 dist. usque ad 42, in quibus locis Scholastici pertractant hanc materiam... *Fin:* Fol. 81r—Finis huius materiae ad laudem Dei omnipotentis eiusque Matris Virginisque Mariae et omnium Sanctorum Sanctarumque. 7.° Calendas octobris 1577 anno.

b) *Fr. Luis Garcia del Castillo O. S. B.,* De restitutione.

Es un comentario a la Suma 2.2, q. 62. *Título:* Sequitur de restitutione frugifer tractatus a doc. Castillo 1577, 7.° idus Ianuarii Salmanticae. *Inc.:* Fol. 83r—Haec materia est maxime necessaria omnibus, maxime confessariis, ut sciant qui sunt admittendi ad absolutionem sacramentalem, qui vero repellendi... *Fin:* Fol. 143v—1577 pridie Calendas; falta el mes, cortado por el margen al hacer la encuadernación; parece que el mes sería abril.

c) *Fr. Luis de León O. S. A.,* De simonia.

Es un comentario a la Suma 2.2, q. 100. *Título:* Ad materiam de simonia per doctissimum Leonem Salmanticae professorem. Idibus aprilis anno Domini 1577. De otra letra: a fr. Ludovico de León Salmanticae professore. *Inc.:* Fol. 146r—Ad hanc quaestionem respondet S. Thomas duabus conclusionibus. Prima conclusio illa simoniae definitio est bona, et ponit eam in solutione ad secundum... *Fin:* Cal. iun. 1577.

Siguen varios tratados canónicos de Canonistas Salmantinos, como Vera, Navarro Mondragón, etc.

Algo tenemos que notar sobre los autores de estas *lecturas,* cuyo copista fué el estudiante Pedro d'Azevedo. Ante todo los da-

(11) *Zur Literargeschichte,* 406.

tos que aquí se contienen no coinciden con lo que se suele decir de Fr. Luis García del Castillo. Así, por ejemplo, el manuscrito le supone regentando la cátedra de Durando ya en 1575, cuando parece que empezó a regentarla sólo en 1576. En este punto creemos que se equivoca el copista de nuestro manuscrito. En cambio es muy de notar la precisión con que se van anotando las fechas en las lecturas, que coinciden todas con el año 1577. ¿No sería raro admitir un error en esta fecha tantas veces repetida y con tantos pormenores? Por eso nos inclinamos a creer que realmente las lecciones reproducidas en el manuscrito pertenecen al año 1577. Pero si es así, necesariamente hay que retrasar la fecha de la muerte de Fr. Luis García del Castillo, que ya no pudo acaecer en abril de 1577 [12].

Sobre el comentario de Fr. Luis de León a la cuestión 100 de la 2.2, que en cuanto se nos alcanza está inédito, diremos que pertenece a la segunda época de la enseñanza de Fr. Luis, y que no hemos encontrado referencia de ningún otro manuscrito en que se haya conservado.

Cod. 1202 D: 215 × 150 mm., 591 fols. Fines del s. XVI. Perteneciente a la Biblioteca de la Congregación del Oratorio en Porto. Es un manuscrito que encierra más bien tratados canónicos dictados en clase. Entre ellos sin embargo hay dos tratados teológicos que vamos a señalar.

a) *Dr. Martín de Azpilcueta Navarro,* Ad sessionem 23 Concilii Tridentini. Examen Ordinandorum et eorum qui promovendi sunt ad beneficia curata et Episcopatus, iuxta decreta Concilii Tridentini de pluralitate Ordinum, sess. 23, cp. 2.

Parece ser una breve suma *de sacramentis*. *Inc.:* Fol. 228r—Sunt autem ordines septem numero, nempe ostiarius, lector... *Fin:* Fol. 337v—Finis die tertia iunii.

b) *Fr. Bartolomé de Medina, O. P.,* De simonia.

Título: A Mag. Medina. Sequitur materia simoniae. *Inc.:* Folio 498r—In primo articulo interrogat S. Thomas... *Fin:* Fol. 527r.

En el Cod. *Ottobon 999* se encuentra un comentario de Medina a la misma cuestión 100, que puede bien ser idéntico al de este manuscrito [13].

---

(12) F. Ehrle, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI (Estudios Eclesiásticos,* 9, 1930) 140s, nota 3.

(13) F. Ehrle, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI (Estudios Eclesiásticos,* 8, 1929) 451.

Cod. 1202 F: 204 × 142, 426 fols. numerados, más 14 sin numerar. Fines del s. XVI. Proviene de la Congregación del Oratorio de Porto. En los folios sin numerar contiene dos índices, de escritura (7 fols.) y de materias (5 fols.), y una «Expositio paraphrastica in Gen. 49 desumpta ex Oleastro» en los dos últimos folios. Lo demás:

Fr. Luis de Sotomayor O. P., In Evangelium S. Ioannis.

Título: Annotationes in Evangelium Ioannis editae a sapientissimo dr. Fr. Ludovico de Souto Maior, anno 1576 cal. oct. in Conimbricensi Academia, usque ad cal. Iulii anni 1579. Llega en la exposición solamente hasta el final del capitulo 6.°. Sobre Sotomayor, véase Stegmüller [14].

Antes de terminar la lista de los manuscritos de Porto, vamos a señalar de paso una copia manuscrita de la obra de Fr. Antonio Marinario O. C., «Consonantiae Iesu Chrisri et Prophetarum», contenida en el Cod. 652.

III.

He aquí en breve resumen la lista de los autores, cuyas obras hemos encontrado en los manuscritos anteriormente descritos:

Almeida S. I. (Juan de)—(1660-1663): cod. 984.
Azpilcueta (Martín de) Navarro: cod. 1202 D.
Castillo O. S. B. (Luis García del)—(1577): cod. 1202 B.
Couto S. I. (Esteban de)—(1604): cod. 1136.
Domingo de Jesús María O. Carm.—(1711-1712): cod. 166.
Francisco de la Concepción O. S. B.—(1620-1622): cod. 399.
García del Castillo O. S. B. (Luis)—(1577): cod. 1202 B.
Gomes S. I. (Gaspar)—(1601): cod. 1202.
Gregorio de las Llagas O. S. B. (?): cod. 985.
Juan del Santísimo Sacramento O. Carm. (1710-1711): cod. 166
León O. S. A. (Luis de)—(1577): cod. 1202 B.
León de Santo Tomás O. S. B.—(ca. 1622): cod. 399.
Luis del Rosario O. Carm.—(1721): cod. 75, 926.
Medina O. P. (Bartolomé de): cod. 1202 D.

(14) *Zur Literargeschichte,* 391.

Anónimos:

Anónimos de autores Benedictinos:

Anónimo Carmelita:

Anónimos de autores jesuitas:

LA DOCTRINA MATRIMONIAL DE HUGO DE SAN CARO

por

PEDRO ABELLÁN S. I.

I.—SIGNIFICACIÓN DE HUGO DE SAN CARO. LAS CUESTIONES SOBRE EL MATRIMONIO EN SU COMENTARIO A LAS SENTENCIAS.

Hugo de San Caro, de la Orden de Predicadores, Profesor en París de 1230 a 1238; nombrado Cardenal, el primero de su Orden el 28 de mayo 1244, y muerto el 19 de marzo de 1264 (1), es una figura interesante, cuya actividad exterior ha sido estudiada por J. Sassen. (2) No han faltado tampoco investigaciones sobre sus trabajos exegéticos (3), y los últimos años ofrecen frecuentes referencias a las doctrinas filosófico-teológicas de Hugo, de ordinario en trabajos de conjunto. (4) Este aumento en la atención que se le

---

(1) La bibliografía general y el estado presente de las investigaciones sobre su biografía las ha resumido muy bien el CARDENAL EHRLE. *Xenia Thomistica,* III, 544-550, Roma 1925.

(2) *Hugo von St. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal.* Bonn, 1908.

(3) Resumen y bibliografía en E. F. SUTCLIFE *(Verbum Domini,* 6 [1926] 149-156). El P. I. M. VOSTÉ O. P. en sus estudios sobre la exégesis de San Alberto Magno trata de las afinidades entre el Santo Doctor y Hugo de San Caro. El comentario de éste al Apocalipsis se ha atribuído sin razón a San Alberto, el cual ha utilizado las Concordancias y Postillas de Hugo. Cfr. *Angelicum,* 9, (1932) 239-327; 328-335; *Divus Thomas,* (Piacenza) 35 (1932) 469-506; 36 (1933) 101-120.

(4) B. BINNEBESEL, *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel.* Kallmünz, 1934. TH. GRAF OSB., *Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden (Divus Thomas,* (Freib.) 10 [1932] 294-326). A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. (Scholastik,* 10 [1935] 161-192; 369-394; 508-540). O. LOTTIN OSB., *La notion du libre arbitre dans la jeune école dominicaine* (RevScPhTh., 24 [1935] 268-283); *La nature du péché d' ignorance. Enquête chez les Théolo-*

dedica, hace necesario tomar en consideración sus doctrinas en todo estudio genético [5] y parece indicar un aumento de estima hacia nuestro autor, que tal vez llegue a corregir los juicios generales, contenidos en las Historias de la Filosofía y de la Teología. Las primeras insisten en la falta de especulación personal, y en la ausencia de elementos aristotélicos en sus obras [6]; pero sería injusto menospreciar el valor teológico de sus escritos, por lo menos hasta haber realizado un estudio completo y sistemático de sus doctrinas, que según creemos está aún por hacer. [7]

Como aportación modesta a un futuro trabajo de síntesis queremos examinar en este artículo las principales enseñanzas teológicas de Hugo sobre el matrimonio, tal como se contienen en su comentario al 4.º libro de las Sentencias del Lombardo. [8]

El códice que utilizamos (Vat. lat. 1098) [9], ha sido descrito por el Cardenal Ehrle [10], y su estudio resulta fácil por la nitidez de la escritura y por los enunciados de cuestiones que intercala en el

---

giens du XII et du XIII siécle (RevThom., (37 [1932] 634-652; 723-758). *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse (RevNéoscolPhh.*, 34 [1932] 21-41); *L' identité de l' âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIII siécle (RevNéoscolPh.*, 36 [1934] 191-210); *La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d' Aquin (RevNéoscolPh.*, 34 [1932] 449-467); *La doctrine morale des mouvements premiers de l' appetit sensitif au XII et XIII siècle.* (*ArchHistDoctr LittMA.*, 6 [1931] 49-173).

M. Mellet OP., *Essai sur la Mariologie de saint Albert le Grand.* Lyon, 1935.

M. Müller, *Ein sexual-ethisches Problem des Scholastik (Divus Thomas* (Freib.) 12 [1934] 442-497).

H. D. Simonin OP—G. Meersseman OP., *De sacramentorum efficientia apud Theologos Ordinis Praedicatorum.* Fàsc. I, 1229-1276. Romae 1936.

(5) Con razón señala Dom Lottin en algunas de sus recensiones la omisión del estudio de las doctrinas de Hugo como una laguna digna de tenerse en cuenta, aun tratándose de trabajos, por otra parte, muy meritorios.

Véase p. ej. *BullThAncMéd.* II, n. 174, p. 94; n. 687, p. 376.

(6) P. ej. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die patristische und scholastische Philosophie.* Berlín, 1928, p. 399: «Von mässiger spekulativer Begabung haben seine Schriften im Verhältnis zu der mächtig vorwärtsstrebenden Wissenschaft seiner Zeit einen ultrakonservativen Zug».

Cfr. Card. Ehrle, *L' Agostinismo et l' aristotelismo nella scolastica del secolo XIII (Xenia Thomistica,* III, 517-588).

(7) El mismo Cardenal Ehrle (art. cit. p. 549) dice que se ha limitado a examinar atentamente las distinciones que suelen dar ocasión a discusiones filosóficas más profundas. Por su parte alude al estudio que hace A. Landgraf de las doctrinas de Hugo sobre el pecado venial, diciendo que tales investigaciones son imprescindibles y deben extenderse a otras materias.

(8) Utilizamos el comentario extenso y no la recensión breve de las Sentencias, de cuya autenticidad tanto se duda. Cfr. H. Weisweiler. *Théologiens de l' entourage d' Hugues de Saint-Cher (RechThAncMéd.*, 8 [1936] 389-407) A. Landgraf, *Handschriftenfunden aus der Frühscholastik (ZKathTh.* [Innsbruck] 54 (1929) 95-110).

(9) P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII siècle* (París 1933) I, 44, da otros 19 manuscritos, no todos completos. En cinco de ellos aparece sólo el libro 4.º, y esto puede ser un indicio de mayor aprecio de éste.

(10) Card. Ehrle, art. cit. p. 545.

texto, haciéndolos resaltar de una manera gráfica. (11) Estas cuestiones, no sólo ayudan para seguir el desarrollo de los pensamientos del autor, sino indican a veces sus aportaciones personales, y por esto suelen faltar cuando se trata de una mera glosa o de un comentario literal del Maestro de las Sentencias. (12) Damos a continuación la serie de estas cuestiones, tal como aparecen en nuestro códice:

f. 174 ra.—D. XXVI. De matrimonio
Questio. Si opus coniugale potest fieri sine peccato.

f. 174 rb.—Quod quatuor cause sunt quibus accedit homo ad uxorem.

f. 174 va.—Quod triplex etiam indulgentia.
Quod privatio dupliciter dicitur.

f. 174 vb.—Questio. Quid sit matrimonium
Questio. Quid sit sacramentum et quid res sacramenti.

f. 175 ra.—Quid sit officium.
Quare Adam et Eva in paradiso non coierunt.

f. 175 rb.—Probatio. Quod opus coniugale potest fieri sine peccato. De contractu Christi et Ecclesie.

f. 175 va.—D. XXVII. Questio. Quis consensus perficiat matrimonium.

f. 175 vb.—Questio. De illis qui consentiunt in matrimonium ore sed non corde.

f. 176 ra.—Quod desponsatio dupliciter accipitur.

f. 176 rb.—Quod tribus modis contrahuntur sponsalia
Quando possunt sponsalia contrahi sive in qua etate.
Quid sit sponsalium effectus.
Quod quandoque fit contractus cum conditione, quandoque sine conditione.

---

(11) La doctrina del matrimonio empieza en el f.° 174ra y termina en el 191ra. Tienen letra inicial adornada y numeración correspondiente en el margen las distinciones 26. 27. 28. 31. 33. 35. 37. 38. 39. 40. 41. Carecen de inicial las DD. 29. 30. 32. 34. 36. 42. La inicial que debería corresponder al principio de la D. 30 está al comenzar el capítulo donde se trata del matrimonio de María y José.

(12) No todos los recuadros del texto indican enunciados de cuestiones. A veces se trata de aforismos o de soluciones. v. gr. f. 174va: «Maior in effectum baptismus; corpus in esse; coniugium signo; maiori crisma ministro». Estos versos fijan en la memoria la diferente preeminencia de cada uno de los sacramentos. Aun tratándose de un ejemplo elegido al azar, notemos cómo la razón de signo en el matrimonio es para el autor superior a la misma en los demás sacramentos.

f. 176 va.—Quibus casibus sponsalia solvantur.

f. 176 vb.—Quod oppressio dupliciter dicitur.
De matrimonio quid sit et unde dicatur et qumodo contrahatur et quando institutum et ubi.

f. 177 ra.—Questio. Quis possit contrahere
Quis effectus matrimonii

f. 177 rb.—Que et quot sint impedimenta matrimonii
De errore persone
De errore conditionis

f. 177 va.—De impedimento voti
De etate voventium
De speciebus voti

f. 178 ra.—D. XXVIII.—(D. 29)
Quod duplex est coactio

f. 178 rb.—D. XXX. De matrimonio beate Marie.

f. 178 va.—De causa coniugii beate Virginis

f. 178 vb.—D. XXXI. Quod sunt tria bona coniugii et utrum necessario sint in omni matrimonio.

f. 179 vb.—De dilectione naturali.
(D. 32). Questio si quolibet tempore vel quolibet loco debeat// f. 180 ra// invicem re dere debitum si poscant.

f. 180 rb.—(D. 33). Quod triplex est presumptio.

f. 180 va.—De duobus impedimentis coniugii contrahendi scil. de tempore feriarum et de interdicto ecclesie.

f. 180 vb.—Quid de pluribus antiquorum patrum uxoribus si peccassent et contra ius naturale fecissent.

f. 181 ra.—Questio. Si unicam esse unius viri sit de iure naturali.

f. 181 rb.—Quare mulieri non licuit habere plures viros sicut uni viro licuit habere plures uxores.

f. 181 va.—D. XXXIV. Cause quare non peccaverunt antiqui patres habendo plures uxores.

f. 181 vb.—Quod virginitas triplex dicitur.
De fructu virginitatis.
Quod continentia dupliciter dicitur.

f. 182 rb.—Questio. Si virgini corrupte debeatur fructus centesimus.

f. 182 va.—Questio. Si illa que corrupta est potest consecrari.
Questio. De hoc verbo Ieronimi: Cum Deus omnia possit non potest virginem reparare post lapsum.

f. 182 vb.—Quid sit impotentia coeundi et que species eius et que impediat matrimonium et que non.

f. 183 ra.—Quomodo debeat fieri divortium cum allegatur impotentia coeundi.

f. 183 va.—Questio. Si simplex fornicatio est peccatum mortale et quomodo sit contrarium naturale (sic).

f. 184 ra.—D. XXXV. Quod quoad tria dimittitur adultera.

f. 184 rb.—Quare vir ob fornicationem non potest separari a muliere.

f. 184 va.—Quod multa sunt impedimenta matrimonii.

f. 185 ra.—(D. 36) D. XXXVII.

f. 185 rb.—D. XXXVIII. Questio. Quid sit votum.

f. 185 va.—Questio. Qumodo votum simplex obligat, et si recipit dispensationem.

f. 185 vb.—Quomodo sit faciendum si aliquis vovet duo mala.

f. 186 ra.—Questio. Si votum simplex obligat ad statim.

f. 186 rb.—Questio. Si votum simplex impedit matrimonium contrahendum et non contractum.

f. 186 vb.—Questio. Si salvo voto continentie possit contrahi matrimonium.

f. 187 rb.—Questio. De voto Iephte.

f. 187 va.—Quid sit disper cultus et quomodo impediat matrimonium.

f. 187 vb.—D. XXXIX. Questio. Quare pro fornicatione potius debet dimitti uxor quam pro alio peccato.

f. 188 ra.—Quod triplex est fornicatio.

f. 188 rb.—D. XL. Quid sit consanguinitas et unde dicatur.
Quid linea consanguinitatis et quod sunt tres.

f. 188 va.—Quid sit gradus consanguinitatis et quomodo sint computandi gradus.

Quomodo invenienda est consanguinitas inter aliquos et quomodo computanda.

f. 188 vb.—Quid sit cognatio spiritualis et quot eius species et que.

f. 189 rb.—Questio. Per que sacramenta contrahitur spiritualis cognatio. Quod quidam distinguunt VIII gradus, alii VII, alii VI.

f. 189 va.—De legali cognatione sive de adoptione.

f. 189 vb.—D. XLI. De affinitate.

f. 190 va.—Quomodo invenienda est affinitas.

f. 190 vb.—De accusatione matrimonii quomodo facienda est, et a quibus fieri potest.

f. 191 ra.—Quod multi sunt casus in quibus vir non potest accusare adulteram.

2.—Su dependencia de la Summa Aurea de Guillermo de Auxerre.

La dependencia de Hugo de San Caro respecto de la Summa Aurea de Guillermo de Auxerre es un hecho que salta a la vista, aun en una lectura rápida, y ha sido señalado repetidas veces. (13) Pero tanto en él como en su contemporáneo y hermano de hábito, Rolando de Cremona, ampliamente tributario del Altisidoriense, se da el hecho significativo, de que en medio de una exposición, aparentemente transcrita de Guillermo, se enuncia una idea profundamente personal, y tal vez opuesta a la que expone su modelo. (14) Desde luego el Cardenal Hugo ha utilizado otras fuentes, y entre ellas cita expresamente a Prepositino y al Maestro Juan Teutónico. (15) Además es un hecho característico, que mientras Guillermo

(13) Cfr. A. Landgraf, *Beobachtungen zur Einflusssphäre Wilhelms von Auxerre (ZKathTh.* (Innsbruck) 52 (1928) 53-64).

(14) Estas divergencias en lo que toca a Rolando han sido estudiadas por Filthaut, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*. Vechta, 1936.

(15) Tratando del objeto del consentimiento matrimonial dice: «Ad hoc dicit Prepositinus...» f. 175va. Tratando del Voto cita expresamente al Magister Iohannes Theutonicus. Cfr. f. 185vb; 186va.

prescinde sistemáticamente de citaciones canónicas [16], Hugo es abundantísimo en alegar con referencias exactas la Concordia de Graciano y las Decretales de su tiempo. [17] También manifiesta el maestro dominico un especial amor hacia las soluciones prácticas de los problemas morales [18], y la tendencia a hacer concreto su estilo con alusiones al medio ambiente de su propia vida. [19]

La lectura de las cuestiones en la lista antes citada nos manifiesta que el orden no es sistemático ni personal, sino que los problemas se enlazan con el comentario a las Sentencias, que dan ocasión a tratarlos. Un caso típico es el Voto. Hugo trata de él rápidamente en la serie de los impedimentos (f. 177 v) y su orden coincide con el de Guillermo de Auxerre (Summa Aurea f. 239 rb). Pero este último ha hablado extensamente del voto bastante antes f. 230va-232vb) y sus cuestiones se encuentran reproducidas por Hugo pocos folios después (185rb-187rb) con una coincidencia, generalmente exacta, de problemas y soluciones.

Por esto preferimos agrupar los diversos pasajes de Hugo de una manera sistemática, y dar su concordancia con las cuestiones de la Summa Aurea [20] al menos cuando éstas se encuentran en el tratado sobre el matrimonio.

3.—Problemas generales sobre el matrimonio.

Hugo da la clásica definición de las Instituciones (L. 1 de patr. pot. 1) «Matrimonium est legitima coniunctio maritalis maris

(16) Por ejemplo al tratar del impedimento de impotencia, que se presta tanto a las alegaciones canónicas, especialmente en lo referente a probaciones y separación después del trienio, Guillermo se contenta con decir: «Ut dicunt antiqui canones» *(Summ. Aurea* f. 293ra).

(17) Además de los frecuentes pasajes en los cuales acumula citas canónicas, p. ej. en todo lo que se refiere a impedimentos hace al hablar de los desposorios una explícita declaración sobre su método: «Et in omnibus hiis magis iura quam rationes vel questiones sequemur» (f. 176 vb). Este sistema es la antítesis del usado por Guillermo.

(18) Más tarde estudiamos el caso del consentimiento fingido y la conducta que aconseja al confesor; pero la tendencia se observa en todo el tratado, y tal vez por lo mismo prefiere las soluciones ya dadas por los cánones, que eran inmediata y seguramente aplicables a la vida.

(19) Así tratando de los votos de peregrinación pone un ejemplo inmediatamente asequible para un francés del siglo XIII: el caso de Compostela. «Quando aliquis vovet ire ad Sanctus Iacobum statim tenetur, sed non tenetur ire statim» (F. 180ra). Para un Dominico de los primeros tiempos la cruzada contra los Albigenses era cosa perfectamente inteligible, y por esto la pone también como ejemplo de voto: «Si aliquis vovet ire ad Albigenses» (f. 185vb).

(20) Citamos siempre la *Summa Aurea* según la edición de Pigouchet. París, 1500.

et femine individuam vite consuetudinem retinens» (f. 174vb); definición que repite más tarde con ligeras variantes, como es frecuente en los autores de la época: «Matrimonium igitur est legitima maris et mulieris coniunctio individuam vite consuetudinem retinens» (f. 176vb); añadiendo la de Modestino: (L. 1. D. De rer. n. 23,2): «Matrimonium est maris et femine coniunctio, consortium omnis vite divine et humani iuris commutatio (sic.) (f. 177 ra). En cambio Guillermo de Auxerre trae sólo la primera definición, pero la explica largamente (f. 285rb-285va). El aducir la definición de Modestino es prueba de la cultura de Hugo. Entre sus predecesores no la hemos visto citada sino por canonistas como Esteban de Tournai [21], Tancredo [22] y Paucapalea [23]. Los Teólogos suelen contentarse con la definición de las Instituciones.

Siguiendo la tradición de los Canonistas [24] deriva el nombre de matrimonium de matris-munium, i. e. matris officium; y concede a la madre una preeminencia en la actividad conyugal, pero sin explicar en qué consiste la superioridad de la mujer. [25]

Sobre la institución del matrimonio sigue literalmente la teoría de Guillermo de Auxerre que considera la visión de Adán como una entrada en el paraíso celeste durante su sueño, mientras que al despertar anuncia proféticamente la misión de Eva. [26] Rolando de

---

(21) J. F. von Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis*. Giessen, 1891 C. 27. p. 231/2.

(22) Tancredus Bononiensis. *Summa de sponsalibus et matrimonio*. Ed A. Wunderlich. Gottingae, 1841 Tit. 7, p. 11.

(23) *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani herausgegeben von* J. F. von Schulte. Giessen, 1890, C. 27, p. 111.

(24) Matrimonium=Lex matris. Lex matris est filios suscipere et susceptos educare Rufinus. *Summa* (Edic. Singer Paderborn 1902) C. 27, p. 431. Io. Faventinus. *Summa* Clm. 3873 f. 109ra. Sicardus Cremonensis. *Summa* Ms. Paris Nat. lat 14996 f. 111v. Simon Tornacensis, *Summa*. Ms. Paris Nat. lat 14886 f. 70va. Tancredus. (Edic. Wunderlich) T. 7, p. 11. Huguccio, *Summa*. Ms. Vat. lat. 2280 f. 256ra. Cfr. Aulus Gellius. *Noct. Att. XVIII*, c. 6. August. *Contra Faust*. 19, 26.

(25) f. 187ra. «Dicitur autem matrimonium quasi matrismunium i. e. matris officium quia dat mulieribus esse mulieres (sic); vel ideo dicitur matrimonium quia virum (sic) potior est in opere coniugali, et quia pater principalis est in possessionibus acquirendis, ideo quod filiis a parentibus relinquitur dicitur patrimonium.»

(26) f. 175ra. *Post extasim*. Dicunt sancti quod Adam in illa extasi introfuit celesti curie in spiritu, ubi didicit quod illa mulier que de se facta erat debebat esse uxor sua et multa alia vidit. Unde cum evangel:zasse (sic por 'Evigilasset') prophetice dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis. Unde matrimonium fuit institutum quasi in duplici paradiso. scil. in celesti ubi erat in spiritu, et in terrestri ubi erat in corpore; et postea fuit institutum et confirmatum a Domino quando dixit: Crescite et multiplicamini.»

Guillermo de Auxerre da la misma doctrina. *Summa aurea* f. 285va. «Institutum autem fuit matrimonium in paradiso. Immisit enim Deus soporem in Adam et tulit unam de costis eius et edificavit illam costam in mulieren; et in illo sopore interfuit Adam celesti curie et multa futura ei revelata sunt, et cum evigilasset dixit spiritu prophetico: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adherebit uxori sue et

Cremona censura esta doctrina del Altisidoriense [27], de quien es por lo demás un fiel discípulo; pero su hermano de hábito, Hugo, la acepta por completo.

Como el concepto de tal institución varía mucho entre los autores medievales, la fórmula de Guillermo, sin ser definitiva, muestra una poderosa originalidad. La visión de Adán, ocurrida durante su sueño, manifiesta la ordenación divina al primer hombre, como las palabras de éste son la revelación exterior del destino de Eva. Mas como parece extraño hablar de instituciones sucesivas, Hugo añade: «et postea fuit institutum *et confirmatum* a Domino», palabras que indican, como notamos en otros pasajes, que al aprovechar la obra de Guillermo lo hace de una manera personal, y no como vulgar copista.

Su doctrina sobre el matrimonio en el Paraíso terrenal, es una mera repetición de las ideas agustinianas, recogidas ya por sus predecesores [28]; mientras que al estudiar la institución nupcial en tiempo de los Patriarcas, expone las relaciones de la unidad del matrimonio con el Derecho Natural. Sus conclusiones sobre la Poligamia pueden resumirse así:

1.—La poligamia simultánea es contra el derecho natural, porque la ley escrita naturalmente en el corazón de los hombres impone la monogamia.

2.—Aunque la violación de esta ley es de suyo un pecado grave, los antiguos Patriarcas no cometieron en ello esta culpa; porque no siguieron la propia voluntad sino la dispensa divina, que remitió temporalmente del rigor de la ley.

3.—Esta dispensa fué posible porque la poligamia simultánea no es mala «secundum se, sed in se», como sucede con el matar a un hombre que puede llegar a ser lícito y aun meritorio. [29]

---

erunt duo in carne suan. Institutum ergo fuit matrimonium quasi in duplici paradiso; scilicet in paradiso terrestri in quo fuit Adam, et in paradiso celesti in quo raptus fuit Adam in illo sopore. Institutum autem postea fuit a Domino dicente: Crescite et multiplicamini.»

(27) Cfr. Filthaut, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden,* p. 193, citando el Ms. Paris. Mazarine lat. 795.

(28) Según Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus,* p. 25, esta doctrina se encuentra por vez primera en San Agustín.

(29) f. 181ra. «Concedimus quod habere plures uxores simul est contra ius naturale. Naturalis enim est lex inscripta naturaliter cordi humano dictat ut unus uni adhereat coniugali affectu.... et facere contra ius naturale peccatum est mortale. Non tamen sequitur: Ergo antiqui patres mortaliter peccaverunt contrahendo cum pluribus. Non faciebant hoc ex propria voluntate sed ex Dei dispensatione per quod aliud ius commune inscriptum cordi hominis relaxatum fuit ad tempus.... Ad tertium dicimus quod habere plures non est malum secundum sed, sed in se sicut occidere hominem. Unde sicut hoc aliquando licitum est et etiam meritorium ex causa, ita, et istud.» (Cfr. *Summa Aurea* f. 286rb).

4.—Dios dispensó por cuatro motivos: la multiplicación de los hombres que le prestasen el culto debido; la moderación y templanza de los patriarcas, el ser esta unión figura de Cristo que se une a varias Iglesias y la instrucción de los hombres en el culto divino. (30)

Esta enumeración de motivos para la dispensa tiene no pocos puntos de contacto con la de Guillermo de Auxerre (31), cuya es también la doctrina precedente (32); pero Guillermo evita la repetición en que cae Hugo, pues dadas las fórmulas de éste no pueden distinguirse el primero y el cuarto motivo. El primero no es la multiplicación del género humano en cuanto tal, sino la de los servidores del verdadero Dios, que habían de prestarle el culto debido. Ahora bien, la instrucción en este culto se consigue en la familia, que es el cuarto motivo que aduce nuestro Cardenal. Tal vez pueda explicarse esta redundancia por un proceso de simplificación, no raro en su técnica, al aprovechar la doctrina del Altisidoriense. Véanse los dos textos:

Hugo. (Vat. lat. 1098 folio 181va)

«Quarta propter *hominum eruditionem,* quia plures filios erudiebant in cultu divino.»

Summa aurea. f. 286vb

«Quarta causa est *instructio hominum;* naturalis enim ratio dictat viro, quod sicut vir non vult quod mulier dividat carnem suam cum alio viro, ita ipse non debet dividere carnem suam cum alia nisi de auctoritate Dei, cui debet magis obedire vir quam mulieri; per hoc quod plures habet instruitur homo quod magis debet Deo quam uxori.»

Hugo es enemigo de tales sutilezas, y ha pretendido simplificar lo que hay de complicado y difícil en Guillermo; pero al hacerlo ha perdido por completo el contenido ideológico, reteniendo solamente las primeras palabras de su modelo.

---

(30) f. 181va. «Dispensatum erat ab eo qui poterat dispensare et hoc quatuor de causis. Prima est propter cultus Dei multiplicationem. Secunda propter priorum moderantiam et temperantiam. Tertia propter figuram Christi qui pluribus ecclesiis copulatur. Quarta propter hominum eruditionem, quia plures filios erudiebant in cultu divino.»

(31) *Summa Aurea,* f. 286va.

(32) *Summa Aurea,* f. 286rb-286vb.

El tercer motivo [33] que en la formulación de Hugo resulta extraño, pues los Santos Padres y los Teólogos suelen insistir en la unión de Cristo con una sola Iglesia, como ideal de la unión conyugal entre cristianos. La interpretación ortodoxa, que salta a primera vista, es entender estas varias Iglesias como iglesias particulares; pero aun resulta flotante y extraño el pensamiento de Hugo. Guillermo, con una sutileza muy suya, pero que no entra en los gustos habituales del de San Caro, aunque en este caso la acepta, distingue cuatro clases en la Iglesia, que responden a las cuatro consortes de Jacob: «Similiter Christus ad similitudinem Iacob sponsus est Ecclesie quadruplicis: scil. ecclesie virorum contemplativorum et ecclesie virorum activorum; et est sponsus mercenariorum contemplativorum et et est sponsus ecclesie mercenariorum activorum.» [34]

También la comparación con las iglesias particulares se encuentra en Guillermo: «Quia vero Christus sponsus multarum ecclesiarum particularium, in figura huius habuit David plures uxores, et Salomon similiter.» [35]

En cambio la poliandría simultánea fué siempre ilícita por cuatro motivos: la dignidad del varón, la paz de la familia, la fecundabilidad restringida de la mujer (que es la razón principal), y la imagen de Cristo, que siendo uno es cabeza de la Iglesia congregada de todas las gentes. [36] De hecho Dios no ha dispensado nunca en este punto, pero ¿podría en absoluto conceder esta dispensa? Hugo no trata la cuestión de propósito, pero en un inciso parece admitir su posibilidad:

«Set numquam esset matrimonium si quis pluribus intentione nubendi diceret: 'Accipio vos in uxores meas', et ille respondent: 'Et nos accipiemus te in maritum nostrum'. Et dicimus quod non, nisi ex dispensatione et inspiratione divina esset factum.» [37]

Tratando de las causas del matrimonio, distingue claramente

---

(33) «Tertia propter figuram Christi qui pluribus ecclesiis copulatur.»

(34) *Summa Aurea*, f. 286va-286vb.

(35) *Summa Aurea*, f. 286vb.

(36) f. 181ra. «Item queritur; Aliquando licuit uni viro habere plures mulieres; nunquam vero uni uxori licuit habere plures viros, quare hoc. Solutio. Dicimus quod Dominus dispensavit hic non ibi, et hoc quadruplici ratione. Prima est propter sexus virilis dignitatem; vir enim capud est mulieris ut dicitur Cor. XI. Secunda est propter pacificum ordinem dampnandi (sic); non enim potest aliquis duobus domini servire, set unus dominus potest duobus famulis imperari. Tertia est quia unus vir sufficit ad plures fecundandas et hec est causa precipua. Quarta causa est propter sacramentum. Per hoc enim figuratum est quod ex omnibus gentibus ecclesie uni viro subiciende erant.» (Cfr. *Summa Aurea* f. 287va).

(37) f. 181va.

entre las eficientes, formales, materiales y finales. Causa material son los contrayentes mismos o su unión corporal. La causa formal es doble: una sustancial que se identifica con la eficiente, y es el consentimiento: y otra accidental que son las solemnidades acostumbradas en la ceremonia nupcial. Causas finales necesarias son la procreación de los hijos para servicio de Dios (officium) y el remedio de la fornicación (remedium). Utiles son la difusión de la amistad, el restablecimiento de la paz y otras semejantes. (38)

Por lo que hace a la causa final, no ofrece novedad alguna respecto a Guillermo de Auxerre (39), el cual por su parte reproduce la doctrina que era ya corriente en el siglo XII. La procreación es sin duda el fin principal, pero aun los cónyuges inculpablemente estériles lo alcanzan en cuanto está de su parte. (40) La causa material está aún más determinada que en el Altisidoriense. (41) Sobre la formal establece una división que la hace coincidir en parte con la causa eficiente, siendo por esto su doctrina menos nítida que la de Guillermo. (42) El consentimiento manifestado por palabras de presente se requiere y basta como causa eficiente del matrimonio. (43) ¿Cuál es el objeto de este consentimiento? La discusión de Hugo

---

(38) f. 175ra. «Item notandum quod matrimonium quatuor de causis habet: scil. materialem, formalem, efficientem, finalem. Materialis ipse persone legitime sive eorum coniunctio corporalis. Formalis duplex: una accidentalis et alia substantialis. Substantialis est efficiens idem (?) scilicet consensus cui mox (sic) per verba de presenti expressus. Accidentalis est sollepnitas que fit ibi, ut benedictio anuli, subarratio, dotio et huiusmodi. Finalis similiter duplex: quedam necessaria, quedam utilis. Necessaria duplex; prolis procreatio ad Dei cultum et fornicationis vitatio. Secundum primam dicitur matrimonium institutum ad officium, secundum aliam ad remedium. Unde ante peccatum institutum est matrimonium tantum ad unum scil. officium; post peccatum ad duo scil. ad officium et ad remedium. Utilis multiplex: scil. caritatis et amicitie dilatio, pacis reformatio, bellorum sedatio et huiusmodi.» (Cfr. *Summa Aurea* f. 285va).

(39) *Summa Aurea,* f. 285va. «Finalium quedam sunt necessarie, quedam accidentales. Necessarie sunt prolis procréatio, et fornicationis vitatio. ....Cause finales utiles sunt caritatis dilatio, viciorum reconsiliatio, bellorum sedatio, regnorum pacificatio et huiusmodi.»

(40) f. 179ra. «Ad id quod obicitur quod bonum prolis est de substantia matrimonii debet dici quod non, licet propter istud sit institutum principalis (sic.) Non enim est in potestate coniugum semper habere prolem quando volunt sicut non est in medico ut semper sanet Tamen medicus dicitur consequi finem suum si nichil ommittat de contingentibus// f. 179rb// ita coniuges si nichil omittant de contingentibus dicuntur consequi finem coniugii quantum in se est.»

(41) *Summa Aurea,* f. 285va. «Cause materiales sunt legittime persone. In solis enim legittimis habet esse matrimonium; legittime vero persone sunt que nullo modo prohibentur contrahere.»

(42) *Summa Aurea,* f. 285vb. «Formales cause sunt solemnitas que exhibetur in matrimonio, sicut quod sit in facie Ecclesie et quod benedicantur sponsus et sponsa, hoc enim faciunt ad decorem matrimonii.»

En otro pasaje puntualiza Hugo más su pensamiento: 174vb. «Coniunctio corporum est quasi causa materialis; coniunctio animorum est quasi causa formalis sive efficiens matrimonii.»

(43) f. 177ra. «Sequitur videre qualiter matrimonium contrahatur, et dicendum quod contrahitur solo concensu per verba de presenti expresso; ex quo enim vir consentit in mulierem

es algo complicada (44) y su propia opinión no aparece suficientemente clara. Cita, aprobándola, la solución de Prepositino: «Ad hoc dicit Prepositinus quod consensus in carnalem copulam facit matrimonium»; pero también le parece probable otra opinión que exige el consentimiento en la cópula *conyugal:* «Sub quo consensu quatuor continentur: scil. consensus ad cohabitandum, consensus in carnalem copulam, consensus in mutuum obsequium, consensus in mutuam proprii corporis potestatem, ut iam vir non habeat corporis sui potestatem, sed mulier, et e contrario». (45)

La tendencia de Hugo a los problemas prácticos le hace discutir largamente el caso del consentimiento fingido. La parte especulativa de la cuestión depende a las claras del Altisidoriense (46), pero está elaborada de una manera personal. En cambio la solución práctica de la misma es en Hugo mucho más completa. Distingue entre el foro judicial y el foro penitencial de la Iglesia: El primero obra justamente al determinar en derecho que las palabras deben significar la intención de contraer, y cuando ellas se dan debe presumirse el matrimonio. El foro penitencial mira a la salvación de las almas y atiende más a la intención que a las palabras. En la práctica, cuando se trata de un consentimiento fingido hay que recomendar al penitente que lo preste en verdad. Si no quiere, debe evitar-

---

et mulier in virum maritali affectu verbis consuetis scil. accipio in meam uxorem... matrimonium est.»

Por esto el sujeto apto para el matrimonio es la persona que puede prestar el debido consentimiento. f. 177va. «Item sequitur: Quis possit contrahere; et dicimus quod omnis homo qui consentire potest in copulam maritalem nisi expresse prohibeatur.... Dicimus quod licet puer infra legitimam etatem constitutus, i. e. infra XIIII annos dicat verba ad matrimonium contrahendum apta, tamen quia non potest consentire nullum est matrimonium.»

(44) f. 175va. «Item queritur quis consensus perficiat matrimonium, aut consensus ad commanendum aut consensus ad cognoscendum. Si ad commanendum, *ergo inter virum et mulierem eiusdem religionis est matrimonium quia tales proposuerunt habitare in eadem domo et eodem ordine*. Si consensus carnaliter ad cognoscendum ergo inter Mariam et Ioseph non fuit matrimonium quia ipsa virginit (ati)s votum emiserat.» Guillermo de Auxerre sigue el mismo proceso de dificultades, pero en vez de los miembros de la misma orden, tal vez en un monasterio doble. pone como ejemplo el de la madre y el hijo. El hecho de esta mutación es significativo para mostrar la técnica de Hugo y su amor de lo concreto.

El texto de Guillermo *(Summa Aurea* f. 285vb) dice así: Si consensus ad cohabitandum, ergo matrimonium potest esse inter matrem et filium; possunt enim consentire ad cohabitandum perpetuo.»

(45) f. 175va.

(46) *Summa Aurea*, f. 286rb. «Item huiusmodi carnalis coniunctio sepius fit causa libidinis explende ita quod nullus consensus matrimonialis ibi est; ergo ibi non est matrimonium et ecclesia iudicat ibi esse matrimonium; ergo errat et hoc est inconveniens...... Ad secundum dicimus quod licet inter tales non sit matrimonium ecclesia tamen iudicat ibi esse matrimonium. Supponit enim quod bona intentione contraxerunt sponsalia; non enim potest iudicare de occultis. Nec errat ecclesia.... sicut inter illos iudicat esse matrimonium qui dicunt: accipio te in meam; accipio te in meum; tamen forte non est ibi matrimonium quia non consentiunt mentaliter, sed tamen proferunt verba.»

se que contraiga nuevas nupcias, pues la Iglesia en el foro externo le impondría justamente la separación. Pero si hubiese emigrado a una región lejana y allí las contrajese, no se le ha de inquietar cuando venga a confesarse, pues el primer matrimonio fué nulo, y la segunda, no la primera, es su mujer legítima. (47)

La doctrina agustiniana de los bienes del matrimonio (48) está expuesta sencillamente por nuestro autor, que sólo tiene una fórmula feliz (49) aunque inferior a la de Guillermo (50) tratando del 'bonum prolis'. El problema de la necesidad de estos bienes se soluciona, como lo hacen el Lombardo y otros muchos, con decir que sólo el 'bonum sacramenti' que representa la indisolubilidad es absolutamente imprescindible (51); mientras el Altisidoriense acude a la

---

(47) f. 175vb. «Item queritur de illis qui ore censentiunt et corde dissentiunt; ut quando causa explende libidinis, dicit aliquis: Accipio te in meam, et illa similiter, utrum sit ibi matrimonium. Et dicit magister quod si non sit ibi dolus vel coactio, ut si fiat comminatio mortis ad hoc ut contrahat, dolus quoad personam, ut si alia subiciatur quam illa in quam consensit corde, ut factum fuit Iacob, per aliam, qnod matrimonium est. Sed contra: consensus facit matrimonium; ergo verus consensus verum matrimonium, et putativus //f. 176ra// putativum. Set ibi non est verus consensus set putativus tantum. Ergo ibi non est verum matrimonium, set putativum tantum. Solutio. Duplex est forum ecclesie iudiciale et penitentiale. Forum iudiciale iustitiam facit; iustum vero est et quod quis ore loquitur corde sentiat et opere ostendat; et ideo secundum illud forum iudicat ecclesia ibi esse matrimonium; nec errat ecclesia, quia in illo foro sequitur iuris interpretationem. Forum penitentiale salutem animarum requirit et ideo plus intentionem quam verba requirit sive attendit. Unde non dicit ibi esse matrimonium, set consulit confitenti ut de novo consentiat et tunc incipit matrimonium quando primo erit consensus. Si autem non vult consentire consulendum est ei ne contrahet cum alia quia ecclesia separet illud secundum matrimonium. Set si fugit in aliam regionem et ibi contrahit cum secunda et tibi confitetur, numquid concedes ei ut eam habeat uxorem et faciat ei ut uxori? Credo quod sic est consulendum, quia secunda uxor sua est, non prima. Set videtur quod ibi sit matrimonium quia ibi est consensus in carnalem copulam per verba de presenti expressus. Set dicimus quod non omnis consensus in carnalem copulam facit matrimonium etiam per verba de presenti expressus set tantum consensus in carnalem copulam matrimonialem. Hic vero consensus non est ibi et ideo matrimonium non est ibi.»

(48) Aunque los autores medievales tratan frecuentemente de esta materia, no es fácil llegar a conseguir un concepto claro sobre el pensamiento de S. Agustín en ella; pero la doctrina de los bienes es uno de los tópicos preferidos por los Teólogos del siglo XII y principios del XIII.

(49) f. 178vb. «Proles autem non quelibet es bonum coniugii set ad cultum Dei desiderata et educata vel potius spes et desiderium prolis ad cultum Dei secundum bonum matrimonium est, non ipsa proles.»

(50) *Summa Aurea*, f. 287va. «Banum prolis est ipsa proles secundum quod religiose educatur ad cultum Dei; in matrimonio enim infidelium et falsorum christianorum est proles sed non bonum prolis; bonum enim prolis est ut dicit Augustinus ut qui geniti sunt filii seculo generentur filii lucis; sancti enim non generant in quantum sunt filii seculi, et propter hoc non generant filios seculi, sed filii seculi per religiosam educationem fiunt filii lucis.» Esta última parte es algo desconcertante, y tal yez se debe a una corrección de algún copista, o del tardío editor de la impresión de 1500; pues el pensamiento más lógico, tal como se encuentra frecuentemente en los Teólogos del tiempo, es que los justos en su actividad generativa no obran como tales, y por eso no tienen una descendencia de hijos de la luz, sino de hijos del mundo, pero éstos son regenerados en Cristo, y así llegan a ser nuevas criaturas.

(51) f. 179ra.

presencia de todos ellos «secundum exigentiam matrimonii», y no en la realidad misma. [52]

4.—La sacramentalidad.

La sacramentalidad en sentido pleno, que incluye en el signo sacramental la colación de la gracia 'ex opere operato', la niega Hugo al matrimonio, y en este punto su doctrina supone un retroceso respecto a la de Guillermo, y se atiene con fidelidad al pensamiento o al menos a la expresión del Lombardo. «Ultimo agit magister de matrimonio et huius ratio est quia in aliis sacramentis virtute sacramenti confertur gratia vel augmentum gratie; sed non in matrimonio virtute matrimonii confertur gratia. Aliquando tamen datur vel virtute sacerdotalis benedictionis vel propter benedictionem contrahentium » [53] Guillermo de Auxerre tampoco concede que el matrimonio confiera la gracia, pero al menos le atribuye una función conservadora de la misma, por cuanto disminuye las ocasiones de pecado haciendo lícito según la clásica doctrina agustiniana lo que sin él sería pecaminoso. La difícil elaboración de la doctrina de la sacramentalidad se manifiesta claramente en dos textos del de Auxerre. En el primero emplea la expresión 'opus operatum' aplicada a todos los sacramentos. «Sacramentum enim nove legis non solum est sacre rei signum, sed etiam sacrum sacre rei signum; unde sacramentum nove legis *quantum ad opus operatum iustificat cum sit sacramentnm;* sed sacramentum veteris legis quantum ad opus operatum non sanctificabat quantum ad animam, tamen sanctificabat quantum ad corpus, sicud dicit Apostolus.» (Summa Aurea f. 239rb).

En el segundo texto distingue entre los sacramentos que confieren la gracia y los que la conservan: «Dicto de sacramentis collativis gratie, dicendum est de sacramentis conservativis gratie; scil. de matrimonio per quod conservatur gratia; est enim sicut medicina preservativa, quia preservat a lapsu sicut dictum est supra.» (Summa Aurea f. 285 rb).

---

(52) *Summa Aurea,* f. 288vb. «Sed nos dicimus secundum ea que predicta sunt, quod in illo matrimonio sunt illa tria bona matrimonii que dicta sunt; sed sunt ibi secundum exigentiam matrimonii.»

(53) f. 174ra.

Mas esta conservación no se efectúa por medio de un auxilio especial, sino por la purificación de la concupiscencia en sentido agustiniano: «Dicto de sacramentis veteris legis dicendum est de sacramentis nove legis, que sunt quasi quedam medicine spirituales collative spiritualis sanitatis... Medicina vero preservantia proprie est matrimonium; concupiscentia enim carnalis prona est in turpitudinis ruinam; excipitur honestate nuptiarum, ut actus non sit peccatum mortale qui alias esset peccatum mortale.» (Summa Aurea f. 248 va).

Hugo, aun negando tan claramente como lo hace que el matrimonio confiera la gracia, emplea en lo demás la terminología sacramentaria e investiga cuál es el 'sacramentum' y cuál la 'res sacramenti'. El texto que contiene esta distinción dista mucho de ser claro [54], pero sus pensamientos pueden resumirse esquemáticamente en la siguiente forma:

1.—El 'sacramentum' es el consentimiento en la unión conyugal 'per verba de presenti'. Su quasi-materia es el consentimiento mismo; su quasi-forma, las palabras que lo expresan.

2.—La 'Res sacramenti' es la unión de Cristo con su Iglesia, la cual tiene lugar por la comunidad de naturaleza y por el amor de caridad. Símbolo (sacramentum) de la primera es la unión corporal; de la segunda es la unión de las almas; pero ninguna de estas uniones separadamente es un símbolo (sacramentum) sino las dos juntas.

El paralelismo entre el matrimonio de los hombres y la unión maravillosa de Cristo con su Iglesia, lo desarrolla aún más perfec-

---

(54) f. 174vb. «Item queritur quid sit ibi sacramentum, quid res sacramenti. Solutio. Ad hoc dicimus quod matrimonium utramque coniunctionem complectitur scil. corporum et animorum. Coniunctio corporum est quasi causa materialis; coniunctio animorum est quasi causa formalis sive efficiens matrimonii. Unde diffinitio illa data est per causam et debet sic intelligi. Matrimonium est ius cohabitandi corporaliter ex consensus animorum proveniens. Et per hoc patet quod ibi sit sacramentum corporalis cohabitatio cum consensu animorum. Vel melius potest dici scil quod consensus in copulam maritalem per verba de presenti expressus est sacramentum; et ipse est quasi materia sacramenti; forma verborum est quasi forma verborum sacramenti; sicut in baptismo aqua est materia sacramenti et forma verborum est forma sacramenti eiusdem. Res vero huius sacramenti est coniunctio Christi et Ecclesie sicut dicit Apostolus Eph. V, et est duplex; una per nature conformitatem, cuius sacramentum est precipue commixtio corporalis; alia per caritatis amorem, cuius sacramentum coniunctio animorum. Unde neutra est plenum sacramentum sed ambe simul. Et notandum quod diffinitio ista non convenit omni matrimonio sed antum perficit (?) i. e. initiato, rato, consummato.»

El mismo pensamiento, con fórmulas más perfectas aparece en otro texto del mismo Hugo. f. 178va. «Est enim duplex unio Christi et Ecclesie scil. spiritualis que est in unione caritatis Christi ad ecclesiam; huius unionis sacramentum fuit in coniugio beate Marie et Ioseph. Est etiam alia unio Christi et Ecclesie, que est in nature conformitate. Huius signum sive sacramentum non fuit in coniugio Beate Marie quia huius signum est carnalis coniunctio.»

tamente nuestro autor en otro pasaje de su Comentario. [55] Distingue entre los desposorios que miran al futuro, el consentimiento matrimonial, y la solemnidad de las nupcias que conduce a la esposa hasta la unión con el esposo. El desposorio de Cristo con su Iglesia tuvo lugar en las promesas y vaticinios proféticos. El consentimiento matrimonial representa la unión admirable entre la divinidad y la humanidad, realizada en el seno de la Virgen, ósculo misterioso de las dos naturalezas. El fin de los tiempos sellará esta unión cuando la Iglesia en triunfo sea introducida al reino celeste de Cristo y diga éste a los hijos de su Esposa: Venid, benditos de mi Padre.

Este último desarrollo del paralelismo no lo hemos encontrado

(55) f. 175rb. «Primo fit dispensatio (sic) ver verba de futuro. Secundo fit consensus matrimonialis per verba de presenti; tertio conducitur sponsa in amplexus sponsi. Ita factum est inter Christum et Ecclesiam. Primo fuit facta dispensatio (sic) per multiplicem sponsionem prophetarum; secundo factus est matrimonialis contractus quasi per verba de presenti scil. in utero Beate Virginis ubi deitas humanitati unita est, et impletum est illud desideratissimum osculum antiquorum de quo dicitur Cant. 1. Osculetur me osculo oris sui; per quod osculum consummatum est matrimonium Christi et Ecclesie. Ratum vero erit in fine mundi quando sponsa totaliter introducetur in amplexus sponsi, quando dicet sponsus filiis sponse sue: Venite benedicti patris mei percipite regnum, etc.»

En este hermoso pasaje, creemos descubrir una influencia marcada de un texto célebre de Roberto de Courçón, que explica también la significación sacramental del matrimonio. Está contenido en la Summa del también famoso Cardenal de Inocencio III, que tanta influencia tuvo en la reorganización de los estudios parisinos. Damos este pasaje según el Ms. Paris. Nat. lat. 15524, f. 129vb-130ra, indicando con B. las variantes principales de otro manuscrito Brujas 247 f. 111va.

«Constat quod matrimonium est sacramentum quia est sacre rei signum et hoc dupliciter. Est enim signum illius sacratissime et ineffabilis copulationis divinitatis et humanitatis facte in utero virginali. / / Sicut enim per matrimonium vir et uxor contrahendo in ecclesia fiunt una caro, ita in divinitate assumente et in humanitate assumpta Verbum factum est una caro scil. Christus Iesus unus Deus et unus homo.

Item sicut inter contrahentes usualiter primo fit desponsatio per verba de futuro; secundo per verba de presenti fit contractus matrimonialis in facie Ecclesie; tertio sponsa traducitur in amplexus sponsi, ita inter Christum et Ecclesiam factum est.

Nam Christus qui est sponsus et caput Ecclesie primo despondit Ecclesiam per verba de futuro in primo Abel iusto. Secundo in verginali utero contraxit per verba de presenti, ubi Divinitas quasi os osculans sibi coniunxit humanitatem quasi os osculatum, ex quibus est confectum illud desideratissimum osculum de quo dictum est: Osculetur (B. me) osculo oris sui.

Et per illum consensum in illo osculo significatum (B. est) matrimonium prius initiatum. Tunc est consummatum; sed non erit ratum nisi in fine, quando traducetur sponsa in amplexus sponsi. Est autem matrimonium copulationis divinitatis et humanitatis et copulationis Christi et Ecclesie significativum. Ideo dicitur sacramentum, quia est utriusque tam sacre rei signaculum.»

Esta terminología ofrece sus dificultades, pues parece admitir una mayor firmeza que la de la unión entre la divinidad y la humanidad en el matrimonio 'rato' al fin de los tiempos.

Por lo que hace a la dependencia de Hugo, sería interesante estudiar los autores intermedios y las modificaciones introducidas en el simbolismo de Roberto, que es uno de los más perfectos de su época en el fondo y en la expresión. Sea original de Hugo, o al menos adoptada por él, la comparación de los desposorios con las promesas proféticas es más inteligible que la semejanza con Abel; aunque éste se refiera a la Iglesia como primero de los justos, que saludaron 'a longe' en Cristo la futura Iglesia.

en Guillermo de Auxerre, el cual expone la idea, bastante repetida entre sus predecesores, de que el matrimonio no consumado representa la unión de Cristo con el alma fiel, que puede deshacerse; mientras el matrimonio consumado representa la unión de las dos naturalezas y es, como ésta, indisoluble. (56)

Bastante singular, y menos conforme con la terminología corriente es el ver simbolizada la Iglesia en el Esposo, mientras Cristo está representado por la Esposa. Pero Hugo la aduce solamente en un caso particular, explicando por qué la bigamia, aun sucesiva, es causa de irregularidad en el aspirante a las órdenes. (57)

5.—Los impedimentos.

La doctrina de Hugo sobre los impedimentos es bastante completa, y manifiesta bien su ciencia canónica. Echamos de menos una explicación íntima de la naturaleza de los impedimentos, expuesta sintéticamente; aunque a veces al tratar de cada uno presenta ideas apreciables sobre el problema. La terminología de dirimentes e impedientes no se encuentra, pero sí los conceptos y la división. Sobre los impedimentos dirimentes, dice: «Ultimo videndum est que et quot sint impedimenta matrimonii et sciendum quod XII sunt que impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum, si ipsa tamen precedunt matrimonium; quia tunc excludunt coniugalem consensum; si vero sequuntur non prestant impedimentum, ut patet per exempla: furiosus non potest contrahere; si tamen contraxit ante furorem non solvitur matrimonium...» (58) Es

(56) *Summa aurea*, f. 286ra.—«Matrimonium significat simpliciter coniunctionem Christi et ecclesie; in quantum vero matrimonium est spirituale ante carnalem copulam significat coniunctionem Christi ad fidelem animam; in quantum vero consummatum est per carnalem copulam significat unionem Filii Dei ad humanam naturam; hec autem est indissolubilis quia dicit auctoritas: Anathema sit qui dixerit Deum deposuisse hominem quem assumpsit; et propter hoc matrimonium consummatum per carnalem copulam indissolubile est nisi per mortem corporalem; quia vero coniunctio Christi ad fidelem animam est dissolubilis, propter hoc matrimonium quod est tantum iniciatum et spirituale dissolubile est; licet autem coniunctio Christi et ecclesie indissolubilis sit simpliciter, tamen dissolubilis est quantum ad particulares coniunctiones.»

(57) f. 185ra.—«Ad primum dicitur communiter quod sponsa figuram Christi gerit unde sicut Christus virgo fuit ita sponsam oportet esse virginem; et ideo ubi ducitur non virgo deffectus est sacramenti; et ideo ducens non virginem fit irregularis. Sponsus vero typum ecclesie gerit; in ecclesia vero multi corrupti sunt et... et ideo si sponsus sit corruptus non est ibi deffectus sacramenti et ideo non fit irregularis.»

(58) f. 177rb.

decir, una vez que existe el vínculo nupcial entre los cónyuges, ninguna circunstancia puede disolverlo cuando se trata de un matrimonio rato y consumado. Por esto en sentido estricto no se puede hablar de impedimentos que 'diriman' el matrimonio, como explica más largamente tratando del Voto donde aduciremos sus mismas palabras.

La enumeración de estos impedimentos la hace en versos mnemotécnicos: «Omnia autem impedimenta IIII versibus continetur:

Error, condicio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis,
Hec socianda vetant connubia; iuncta retractant.»

Los impedientes son solamente dos: «Preter ista XII impedimenta sunt alia duo... Ecclesie vetitum necnon tempus feriarum
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.»

Estas últimas palabras que explican la naturaleza de tales impedimentos justifican las precedentes, donde una errata del copista hace poco inteligibles las mismas expresiones de Hugo. (59)

Guillermo de Auxerre da una distinción fundamental: «Substantialia sunt queomni tempore impediunt matrimonium. Accidentalia vero in aliquo casu impediunt, in aliquo non. Primo dicendum est de substantialibus que matrimonium contrahendum impediunt et contractum dirimunt.» Pero no los enumera ni distingue ulteriormente, sino pasa a tratar de la disparidad de cultos. (60)

Tratando del error que atañe a la persona indica profundamente Hugo, que este impedimento lo es ex natura rei, puesto que afecta al consentimiento mismo, que es causa adecuada del matrimonio. Pero este error supone una noticia previa de la persona con quien se quiere contraer matrimonio, sin la cual noticia puede haber un engaño, fuente de error por lo que hace a la calidad de la persona, pero no respecto de la persona misma. Así cuando un impostor contrae con una mujer noble, diciendo que es hijo del Rey de Inglaterra, al cual ella no conocía, el matrimonio es válido, pues la intención de la dama se dirigía a aquella persona que tenía presente y no al Príncipe a quien desconocía por completo. (61)

---

(59) f. 177rb.

(60) *Summa Aurea*, f. 290rb.

(61) f. 177rb.—«Et primo de errore persone, qui ex sui natura, non ex institutione, ut plerumque impedimenta, consensum excludit; quoniam qui errat non consentit. Unde si mulier aut vir errant in matrimonio contrahendo nullus est consensus, qui solus facit matrimonium;

Guillermo de Auxerre distingue un cuádruple error, que puede afectar a la calidad, a la fortuna, a la persona y a la condición. El error que afecta a la persona, a diferencia de lo que sucede con el de calidad y fortuna, impide el matrimonio porque es obstáculo para el 'bonum fidei' del mismo, argumento que tiene más de sutileza que de profundidad jurídica o teológica. En el orden de razones, deducidas de la significación sacramental del matrimonio, tiene más valor la segunda que aduce, sacada del consentimiento absoluto que exige la unión de Cristo con el alma por la fe, cuyo tipo es la unión conyugal; pero tampoco así llega como lo hizo Hugo, a la razón última del impedimento. (62)

En cambio el error que se refiere a la condición de servidumbre constituye un impedimento, que ha sido introducido por la Iglesia en favor de la libertad. (63) Algunos buscan su razón última en que el siervo no puede disponer de su propio cuerpo; pero éste no es motivo suficiente, porque entonces el siervo sería totalmente inhábil para las nupcias, lo cual es falso. (64) El impedimento no es la servidumbre en cuanto tal, sino el error de condición; y se funda en el derecho natural, pues según éste nadie debe ser castigado injustamente; mientras el que contrajese con una sierva, ignorando su condición, sería castigado sin culpa en sus hijos, que seguirían

---

et hoc expresse probatur XXVII q. I, Hiis. Set notandum quod ad hoc quod aliquis erret in personam, oportet quod aliam notitiam istius habeat, vel per visum vel per auditum quem credit illam esse presentem cum qua loquitnr, constat quod non consentit in presentem, et ideo nullum est matrimonium. Si vero mulier nullam habuit notitiam de persona absente cum qua credit contractare, non est ibi error persone. Verbi gratia; aliquis rusticus venit ad nobilem mulierem et dicit se esse filium regis Anglie, cuius nullam notitiam habuit mulier, et contrahit cum illo credens ei. Hic quidem non impedit matrimonium quia non erravit in persona. Set fuit deceptus, quia male credit ei. Si vero fuit ibi error, fuit error qualitatis qui non impedit matrimonium. Consentiebat in illum non in filium regis quem omnino ignorabet. In penitus nunc ignotum nec amorem nec consensum dirigere possum ut vult Augustinus.»

(62) *Summa Aurea*, f. 291vb.—«Queritur autem hic de errore persone quare impedit per se matrimonium potius quam error qualitatis vel fortune. Dicimus quod error persone impedit matrimonium et non error qualitatis vel fortune; et hoc propter duas causas. Prima est quia error qualitatis vel fortune non impedit bonum matrimonii; quia turpis mulier multotiens servat fidem melius matrimonii quam pulchra; pauper melius quam dives; dives enim ex divitiis superbit. Sed una persona que ab alia ad hoc eligitur melius servat bona matrimonii quam alia. Unde error prime impedit matrimonium. Secunda causa est propter sacramentum. Matrimonium enim carnale sacramentum est matrimonii spiritualis, scil. coniunctionis Christi et fidelis ani // f. 292ra // me; sed in matrimonio spirituali debet esse consensus absolutus; hic enim non est matrimonium spirituale: Consentio vel credo in istum si est Christus quocumque demonstrato; sed oportet absolute consentire in ipsum. Unde in matrimonio carnali debet esse absolutus consensus in aliquam.»

(63) f. 177rb.—«Item queritur de errore conditionis i. e. servitutis quod impedimentum introductum est ab Ecclesia in favorem libertatis.»

(64) f. 184va ss.

la condición de la madre, según el principio jurídico. [65] Este hecho de que no la condición servil sino el error acerca de ella, sea impedimento matrimonial, explica por qué no se trata de una limitación impuesta arbitrariamente a la libertad de elegir consorte que concede el derecho natural; puesto que conocida la condición pueden contraer los libres con los siervos. [66] Muy semejante, pero más difusa es la doctrina de Guillermo de Auxerre. [67]

El tratar del Voto como impedimento da ocasión a Hugo para insertar en su tratado sobre el matrimonio un estudio sobre el voto en general. [68] No así Guillermo, que ha estudiado esta materia extensamente en otra parte, y ahora se contenta con investigar cuál es la fuente del impedimento que causan las Ordenes mayores respecto del matrimonio, y que él explica por un voto anejo al subdiaconado, y que obliga aún cuando el que va a recibirlo tenga expresa intención de no emitirlo; pues la misma recepción del Orden es como una emisión del voto mismo. [69] Una frase breve explica en el Altisidoriense la distinción entre los efectos del voto solemne y del simple; pues por el primero el hombre transfiere al Señor la potestad sobre su cuerpo, y por esto no puede disponer de él en el matrimonio. [70] Hugo acepta la opinión de Prepositino para quien el voto solemne hace a los religiosos personas inhábiles para el matrimonio, no en cuanto es voto ni en cuanto solemne, sino por la institución de la Iglesia, fundada en la inconveniencia de que un religioso abandone su claustro, y en la cesión del derecho sobre el propio cuerpo que implica el voto solemne de castidad.

---

(65) f. 184vb.—«Similiter dicit ius naturale ut nullus invitus et sine omni peccato puniatur; et per hoc dicit ius humanum quod error deterioris conditionis impedit matrimonium. Si enim non impediret, accidit quod aliquis invitus sine omni peccato puniretur. Si enim liber nesciens contraheret cum ancilla, si teneret matrimonium, puniretur in filiis qui fierent servi, quia partus ventrem sequitur.»

(66) f. 177va.—«Sciendum quod si libera contrahit cum servo scienter, vel etiam liber cum ancilla tenet matrimonium et validum est.»

(67) *Summa Aurea*, f. 292r ss.

(68) En el f. 177va trata ligeramente esta materia que vuelve a ser tomada en consideración desde el f. 185rb, donde expone su programa: «Circa quam (questionem) primo videndum est quid sit votum. Secundo de voto simplici. Tertio quod votum simplex recipiat dispensationem. Quarto de voto solempni. Quinto et ultimo de voto Iepte.»

(69) *Summa Aurea*, f. 293rb.—«Ex institutione Ecclesie est quod solennitas ordinis cui annexum est votum continentie. impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum... Subdiaconatui annexum est votum continentie; etsi ille qui suscipit non intendit aliquid promittere, stultus est; debet enim scire ad que obligatur ex ordine. Et si nullo modo intendit vovere, cum ipso facto, scil. susceptione, vovet...».

(70) *Summa Aurea*, f. 293va.—«Votum solenne impedit contrahendum et dirimit contractum propter hoc quia in voto solenni transfert homo potestatem corporis sui in Dominum; non per votum simplex.»

Esta cuestión ofrece un motivo a Hugo para puntualizar la verdadera naturaleza de los impedimentos dirimentes, que no dirimen el matrimonio en sentido estricto, pues esta potestad pertenece sólo a Dios, sino hacen que no tenga lugar el matrimonio. (71)

El impedimento de disparidad de cultos está tratado muy someramente y sólo es interesante ver incluídos en él a los herejes. Es un impedimento dirimente pero deja intacta la validez de los esponsales contraídos con promesa de conversión; mas sobre su fundamento y su origen nada se nos indica. (72)

Tampoco Guillermo estudia estos últimos temas, aunque se alarga al tratar de la prohibición del matrimonio con extranjeros en la Ley Antigua, del privilegio paulino y de la separación de los cónyuges en caso de adulterio. (73)

Cuando el consentimiento matrimonial ha sido arrancado por una violencia capaz de infundir miedo justificado a un varón no pusilánime, el matrimonio es nulo. Ejemplos de este temor son la amenaza de la muerte, de la mutilación, de la esclavitud, de la deshonra de la mujer o de la hija. Una violencia leve es obstáculo para

---

(71) f. 186va.—«Ad secundum dicimus cum Prepositino quod votum sollempne precedens matrimonium facit voventes simpliciter omnino personas illegitimas ad contrahendum, et non votum simplex; et hoc non est ratione voti nec ratione sollempnitatis sed ex institutione Ecclesie que hoc instituit. Potest enim Ecclesia de personis legitimis ad contrahendum facere illegitimas; et ita votum sollempne ex institutione Ecclesie dirimit matrimonium iam contractum, i. e. facit quod nullum sit matrimonium factum et contractum post votum tale. Idem enim quod vere est matrimonium non posset Ecclesia dirimere, dicente Domino: Quod Deus coniunxit homo non separet. Unde solus Deus potest dirimere matrimonium, non homo. Dicitur autem votum sollempne dirimere matrimonium, i. e. facit quod non sit matrimonium. Unde proprie si quis subtiliter inspiciat nullum votum dirimit matrimonium. Et si tu queris quare instituit Ecclesia ut post votum sollempne fiunt voventes persone illegitime, duplex est ratio. Prima est publice honestatis, quia valde enim inhonestum esset si monialis relicto claustro contraheret. Secunda est quia per votum sollempne transfert vovens potestatem et dominium sui corporis in alium; et ideo non potest postea transferre dominium in mulierem; sicut e contrario, si transtulisset prius potestatem sui corporis in mulierem non posset postea transferre in alium... Sed in voto simplici non transfertur dominium proprii corporis, et ideo matrimonium prius contractum solvit vinculum voti simplicis precedentis.»

Esta distinción entre el voto simple y el solemne muestra a las claras que la división de impedimentos y los versos que los contienen necesitan explicación y determinación. Así de hecho, según el pensamiento de Hugo, el voto simple pertenece a los impedimentos impedientes, aunque no se le incluya en la enumeración; y el voto es impedimento dirimente no en toda su generalidad, como parece darlo a entender el catálogo de los tales, sino sólo cuando es solemne.

(72) f. 187va.—«Item videndum est quid sit disper cultus et qualiter matrimonium impediat. Disper cultus est diverse fidei professio, ut quando unus est christianus, alter iudeus vel paganus vel certe hereticus. Disper cultus impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum; quia quando vir et mulier sunt disperis cultus non potest contrahi matrimonium inter eos, et si de facto contrahatur nullum est matrimonium. Sponsalia tamen contrahi possunt sub tali condicione quod si infidelis convertatur ad fiden.»

(73) *Summa Aurea*, f. 290rb.—También Hugo trata a continuación del privilegio Paulino.

el matrimonio, pero éste es válido si llega a contraerse. [74] De las palabras de Hugo no llegamos a deducir si se trata de un impedimento de derecho natural o de institución positiva. Como primera razón para que tal violencia constituyera un impedimento, se da el hecho de que tales nupcias producen malos resultados, por la falta de amor entre los contrayentes. La segunda se funda en el simbolismo del matrimonio, que es la unión de Cristo con la Iglesia y con el alma fiel. Esta unión ha de ser absolutamente libre; luego también aquella. Medio ordinario de subsanar este impedimento es el uso del matrimonio tal que implique un verdadero consentimiento nupcial. [75]

El paralelismo con el sacramento del bautismo, recibido por miedo grave e injusto, hace penetrar a Hugo más profundamente en la naturaleza de este impedimento. Un hombre bautizado por temor queda sin embargo válidamente bautizado: Por qué un matrimonio contraído de la misma manera no ha de ser válido? En el caso del bautismo, responde nuestro autor, se trata de la obra de Dios solo; en el matrimonio interviene sólo el hombre; y por esto no se requiere un consentimiento cualquiera, sino plenamente humano, libre y absoluto. [76]

Toda esta doctrina es un ejemplo típico de la dependencia de Hugo respecto del de Auxerre. Autoridades, problemas y soluciones se contienen en ambos, pero en orden diverso. Es un poco más amplio el Altisidoriense que añade una dificultad profunda. «Sed obicitur contra hoc: coacta voluntas, ut dicit auctoritas, est voluntas; ergo coactus consensus, est consensus. Si ergo quod aliquis contrahat ex violenta coactione; ibi est consensus expressus per

---

(74) f. 178ra.—«Nota quod duplex et coactio, levis et violenta. Levis impedit matrimonium contrahendum nec dirimit contractum; violenta est que generat iustum metum. Est autem iustus metus qui potest cadere in constantem virum; ut quando aliquis prepotens minatur alicui mortem vel membri mutilationem, vel corporalem servitutem, vel uxoris aut filie corruptionem. In istis IIII casibus coactio violenta impedit matrimonium contrahendum et dirimit iam contractum.»

(75) f. 178rb.—«Et huius duplex est ratio: Prima quia invite nuptie malos consueverunt habere proventus ut dicit Ambrosius. Nunquam enim se diligunt sic coniuncti. Secunda est propter defectum sacramenti; matrimonium enim est sacramentum coniunctionis Christi ad Ecclesiam et fidelem animam, que gratuita est pure et nullo modo coacta Nota tamen; si postea fuit subsecuta carnalis copula verum est matrimonium; quia per carnalem copulam, que voluntaria presumatur voluntarie consensisse.»

(76) f. 178rb.—«Sed obicitur. Si aliquis quatuor modorum predictorum consentiat se baptizari, baptizatus est; ergo a simili; si aliquis aliquo predictorum modorum consentiat in aliquam per verba de presenti videtur quod sit verus consensus et verum matrimonium. Sed dicimus quod non est simile de baptismo et matrimonio; quia baptismus est opus solius Dei; matrimonium veró solius hominis; quia quicquid ibi fit, facit homo; et ideo non quicumque consensus, sed liber et absolutus matrimonium facit.»

verba de presenti; ergo est ibi consensus matrimonialis; ergo matrimonium.» Desgraciadamente la solución a esta dificultad, la deja casi intacta: «Ad primo ergo obiectum dicimus quod ille consensus coactus non est matrimonialis. [77]

El impedimento de impotencia, tal como lo trata Hugo, sólo tiene interés para dar a conocer la amplitud de conocimientos canónicos de este autor, por la abundancia de citas de las Decretales; pero la materia misma está tratada con notable desorden y sólo merece consignarse la definición y divisiones que da de la impotencia. «Impotentia coeundi est vitium animi vel corporis vel utriusque quo quis impeditur alteri commisceri carnaliter. Sepecies eius, sicut dictum, sunt due: naturalis et accidentalis. Naturalis, triplex: frigiditas, defectus etatis, ut in puero, nature artatio ut in muliere. Accidentalis duplex: ut castratio, maleficium quod fit per sortiarias.» [78]

Guillermo de Auxerre da la misma doctrina pero habla por cuenta propia, y no se preocupa de apostillar sus enseñanzas con citas canónicas. [79] Un punto interesante son las fórmulas que condensan la diferencia profunda que separa el matrimonio virginal de María y José, y aun los demás matrimonios virginales de la unión entre consortes impotentes. «Ex matrimonio Beate Virginis et Ioseph fuit fructus; et licet non fuerit ex matrimonio ille fructus, tamen ex matrimonio fuit ordinatus; quia per matrimonium celatus est partus Filii Dei diabolo. In aliis autem, etsi fructus non fuerit, scil. Crisanti et Darie, tamen poterat esse; nec intendebant contrarium. Sed in frigido naturaliter non potest esse fructus.» [80]

Los demás impedimentos no presentan en Hugo especial interés, por lo menos desde el punto de vista teológico-moral, aunque pueden ofrecerlo sus citas canónicas, y algunas cuestiones de procedura en la separación de los cónyuges.

6.—Juicio moral sobre el uso del matrimonio.

La doctrina sobre el uso del matrimonio es interesante, no en

(77) *Summa Aurea*, f. 293va.
(78) f. 182vb.
(79) *Summa Aurea*, f. 292vb.
(80) *Summa Aurea*, f. 293ra.

su aspecto casuístico, que añade poco a los autores precedentes, sino por la actitud de nuestro autor ante una cuestión fundamental en la teología del matrimonio. ¿El desorden introducido por la culpa original en la generación humana es tal que la actividad generativa sea siempre *de hecho* pecaminosa, al menos venialmente?

Su casuística, que resuelve el aspecto práctico del problema, está casi copiada de Guillermo de Auxerre [81]: «Unde notandum quod quatuor causis potest quis accedere ad uxorem suam. Prima est causa prolis habende et ad cultum Dei educande. Secunda causa est reddendi debitum. Tertia est causa vitande fornicationis. Quarta est causa explende libidinis. Tribus primis modis non peccat cognoscens uxorem suam nec mortaliter nec venialiter nisi aliud addat; immo meretur si in caritate fiat et ex caritate. Caritas enim odit omne malum. Unde si quis ex caritate fugiat incontinentiam et ideo ad uxorem suam ordinate accedat, meretur. Si vero nom fiat ex caritate indifferens opus est. Ultimus modus est semper peccatum, sed quandoque veniale, quandoque mortale. Quando fit matrimonialiter, i. e. quando vir delectari vult in uxorem et aliter nullo modo vellet nisi esset uxor, talis actus sive talis concubitus est venialis, quoniam non postponitur // Deo vel coequatur; et de tali proprie loquitur Augustinus quando dicitur: Infirmitas carnis excipitur per bona matrimonii ne cadat in foveam peccati, scilmoratlis, quia nisi esset matrimonium esset mortalis ille concubitus, qui modo est venialis. Quando vero ille non fit matrimonialiter; i. e. quando vir ita appetit delectari in uxorem quod etiam faceret si non esset uxor, mortalis est, et de tali dicitur in quadam Glossa super Leviticum: Adulter est proprie uxoris amator ardentior.» [82]

La conclusión de este análisis de las intenciones en el uso del matrimonio dice claramente: «Dicimus igitur quod non omnis concubitus coniugalis peccatum est vel cum peccato. imo sepe meritorium est.» [83] La primera parte se opone a los rigoristas como Huguccio y Rufino. La posibilidad del mérito había sido afirmada antes del Altisidoriense por Langton [84], Pedro Cantor [85] y Pedro de Poitiers [86], entre otros; pero hay que notar que tal posibilidad

(81) *Summa Aurea*, f. 287vb.
(82) f. 174rb-174va.
(83) f. 174va.
(84) *Summa*, Ms. Bamberg. Patr. 136 f. 72ra.
(85) *Summa Abel*. Ms. Paris. Nat. lat 10633 f. 19r.
(86) Sent. V, 15 PL 211, 1258.

de mérito puede coexistir con el pecado venial según Guido de Orchelles. (87)

El uso del matrimonio enderezado a la procreación, y la prestación del débito conyugal, aparecían ya en bastantes escritores como perfectamente lícitos. No así el buscar en el acto conyugal un remedio de la incontinencia propia, lo cual constituye culpa leve para Rufino (88), Pedro Lombardo (89), Maestro Simón (90), Pedro de Poitiers (91), Guido de Orchelles (92), Langton (93) y Roberto Pulleyn (94), contra la doctrina clarísima de Abelardo. (95)

El aceptar la sentencia benigna de Guillermo tanto en este punto como en las distinciones que hace para atenuar la culpabilidad del uso 'propter voluptatem', nos muestra la poca tendencia al rigorismo que tiene Hugo en las cuestiones morales.

En el problema especulativo es también un seguidor fidelísimo de Guillermo de Auxerre. Base de su solución es el determinar si los primeros movimientos de la concupiscencia son o no pecado, y afirma decididamente que ninguna rebeldía de la sensualidad es culpable mientras no llega a la razón: «Solutio huius dependet etiam ab illa questione qua queritur utrum primi motus sunt peccata. Dicunt quod opus coniugale non potest fieri sine peccato ad minus veniali. Alii qui dicunt quod primi motus non sunt peccata dicunt quod non omne opus coniugale est peccatum. Set quoniam hec diversitas potius errorem quam veritatem inducit, notando quod primo primi motus nullo modo peccata sunt, quia omne peccatum in ratione, ut probatum est in libro primo. Sed secundo primi potest esse peccata. Ideo simpliciter concedimus, immo asserimus secure quod non omne opus coniugale est peccatum; immo quandoque meritorium vite eterne.» (96)

Esta doctrina no era aceptada fácilmente, por lo menos en su aplicación concreta al uso del matrimonio, y por esto el mismo Hugo acumula las dificultades corrientes, para intentar su solución. La primera es el clásico texto atribuído a S. Gregorio sobre el en-

(87) *Summa*. Ms. Paris Nat. lat 17501 f. 91r.
(88) *Summa* C. 32, q. 2. p. 479.
(89) Sent. 4, d. 31, c. 5. 7.
(90) De Sacramentis. (Edic. WEISWEILER) p. 53.
(91) Sent. V, 15 PL 211, 1258.
(92) *Summa*. Ms. Paris. Nat. lat 17501 f. 91r.
(93) *Summa*. Ms. Bamberg. Patr. 136 f. 72rb.
(94) Sent. VII, 30 PL 186, 948.
(95) Problem. Heloïs. 14 PL 178, 80.
(96) f. 174rb.

trar en la Iglesia, tan comentado por los canonistas. La segunda es el 'secundum indulgentiam' paulino. Ninguna de las dos ofrece especial novedad, ni en la forma de ser propuestas, ni en la clave de su solución. Las restantes están propuestas de un modo claro y vigoroso, que manifiesta el influjo inmediato de la dialéctica del Altisidoriense, y en su conjunto son un resumen completísimo de las objecciones acumuladas por canonistas y teólogos en el siglo precedente contra la licitud del acto conyugal.

3.ª—«Item dicit Augustinus et Ambrosius quod in opere coniugali tota ratio absorbetur; sed ratio non absorbetur nisi propter peccatum; ergo in omni opere coniugali est peccatum.»

4.ª—El texto de Orígenes: «In opere coniugali non est Spiritus Sanctus etiam in prophetis.»

5.ª—«Item omnis libido est peccatum. In omni opere coniugali est libido. Ergo et peccatum.»

6.ª—«Item. In omni opere coniugali est delectatio contraria rationi... Sed nulla delectatio est contraria rationi nisi propter peccatum, Ergo in omni opere coniugali est peccatum.»

7.ª—«Item. Delectatio operis coniugalis immoderata est et inordinata. Ergo ibi est privatio modi, specie et ordinis. Ergo ibi est peccatum.»

«Sic obicitur contra nuptias. Sed contra»:

1.º—«Dicit Augustinus: Cohitus coniugalis qui fit tantum causa prolis non habet culpam. Ergo non in opere coniugali est peccatum.»

2.º—«Item alibi: Infirmitas... (?) ...excipitur per bona matrimonii ne cadat in foveam peccati. Ergo opus matrimonii potest fieri sine peccato.»

3.º—«Item Cor. VII, uxor debitum reddat. Ergo opus coniugale est opus iustitie. Ergo non est peccatum, sed potius meritorium.» (97)

La solución dialéctica de estas objecciones no tiene para nosotros tanto interés cuanto la doctrina que revelan. Hugo, como Guillermo, exige para evitar el pecado una disociación psíquica: la parte inferior del alma tiene que experimentar el placer venéreo que va unido con la vida conyugal, y en ello no hay pecado alguno. Este comienza cuando la razón se complace en este placer y por tanto la parte superior del alma ha de rechazarlo y evitar toda complacencia. Más aún, el hombre justo ha de dolerse de él y con-

(97) f. 174rb Cf. *Summa Aurea*, f. 287vb-288ra.

siderarlo como una pena. Tenemos, pues, que la aparente amplitud de las soluciones de Hugo se reduce prácticamente a la doctrina más rígida de la mayor parte de sus contemporáneos; pues dada la estructura de estas sensaciones y su vehemencia, tal disociación no se producirá en la mayor parte de los hombres; y así vendrá a darse una culpa leve aun en los cónyuges animados de las intenciones más puras. Esta conclusión no la formulan expresamente Hugo ni Guillermo, pero se deduce lógicamente de toda su enseñanza, y muestra el carácter de transición de su doctrina, que podría completarse al distinguir los estadios sucesivos en la actividad sexual, tal como lo hace en su famosa doctrina Roberto de Courçón. (98) El pensamiento de Hugo, se manifiesta sobre todo en la solución a las tres últimas dificultades.

«Ad quintum dicimus quod hec est falsa in omni opere coniugali. Libido enim est improba voluntas cui annexa delectatio. Sed delectatio que est in opere coniugali potius motui naturali quam voluntario adnexa est et ideo naturalis est, non voluntaria, quia velit nolit homo delectatur ibi.»

Ad sextum dicimus quod delectatio que est in opere coniugali nullo modo contraria est rationi, sed inobediens; quia velit nolit ratio est ibi delectatio. Nec est idem delectatio illa et lex membrorum de que loquitur Apostolus. Fomes enim dicitur lex membrorum qui dicitur repugnare legi mentis quia fomes movet ad illicitum; lex vero mentis ad bonum et licitum semper.

Ad ultimum dicimus quod omnis delectatio que est modo ex quo Adam peccavit, in opere coniugali, *immoderata et inordinata est;* et dicimus quod ibi est privatio modi, speciei et ordinis, non tamen peccatum. Privatio enim dupliciter dicitur: qualitative et active. Privatio qualitative dicta pena est, sed privatio active dicta peccatum est. Primo modo est privatio modi, speciei et ordinis in opere coniugali, quia *motus ille bonis viris est pena, qui vellent penitus non delectari et dolent quia sentiunt delectationem.* (99)

Estas expresiones adquieren todo su valor si se las compara con la doctrina expuesta íntegramente por el Altisidoriense, de la cual ha suprimido Hugo todo lo accesorio, dejando sin embargo en pie las proposiciones fundamentales. Al afirmar que el placer experimentado en el uso lícito del matrimonio debe desagradar al

(98) *Summa.* París. Nat. lat. 15524, f. 155rb.—La doctrina la atribuye el mismo Roberto a la última enseñanza oral de su maestro Pedro Cantor.

(99) f. 174va.

varón justo, da Guillermo pie a sus adversarios para objetar de aquí que en todo acto conyugal se da un pecado, pues si no, faltaría la razón para este desagrado. [(100)] A esto responde que el acto en su conjunto puede ser meritorio, aunque no lo sea el placer mismo que se da en el acto [(101)]; pero cuando el adversario le urge con la comparación del estado de inocencia [(102)], da Guillermo una solución que manifiesta todo su pensamiento: «Tunc dicitur illa delectatio immoderata quando vis concupiscibilis brutalis trahit humanam voluntatem ad appetendum in quo delectatur ipsa; et tunc est illa delectatio peccatum. Tunc enim homo fit brutalis cum sic unitur vis superior brutali. Vis enim superior non delectat nisi in Deo et divinis; quandiu ergo illa delectatio imminet in suis finibus, scil. in brutali non permixta voluntati humane non est peccatum quantumcumque intensa sit. Tunc enim aque inferiores divise sunt ab aquis superioribus per firmamentum virtutum positum quasi in medio; sed si coniungantur tunc est peccatum, quod fit quando vis inferior trahit ad se vim superiorem.» [(103)]

¿Cuál es el origen de esta extraña teoría? A nuestro juicio una fidelidad excesiva al pensamiento agustiniano. En el mecanismo de la generación humana hay fases que escapan al control inmediato de la voluntad. Por otra parte la atención del hombre se ve tan absorta por los componentes sensibles de la acción, que no puede dirigirse a otros objetos. Esto le parece a Guillermo una abdicación de la soberanía racional, y por consiguiente un desorden que el hombre no puede aceptar voluntariamente.

Sean estas líneas una modesta contribución al estudio de las doctrinas de Hugo de San Caro. Si en las cuestiones especulativas manifiesta el influjo decisivo de Guillermo de Auxerre, su tendencia a completar esta especulación con los textos canónicos, manifiesta una orientación loable, que podría corregir no pocos de los defectos notados en la obra del Altisidoriense. Tal vez una enseñanza más prolongada hubiese hecho más perfecta una síntesis, que sólo está esbozada entre ambos elementos, y hubiese puesto mayor orden en el cúmulo de ideas, no siempre dispuestas armónicamente de este comentario a las Sentencias. Si su fama quedó

---

(100) *Summa Aurea*, f. 288rb.
(101) *Summa Aurea*, f. 288va.
(102) *Summa Aurea*, f. 288rb.
(103) *Summa Aurea*, f. 288va.

pronto eclipsada por las grandes figuras del período aúreo, que distan poco cronológicamente de los tiempos de Hugo, por lo menos para el período intermedio, esta obra proporcionó a los estudiantes una mezcla de glosa literal y cuestiones personales, digna de ser considerada en todo estudio genético de las ideas teológicas, y de los grandes Comentadores del Lombardo.

NOTAS SOBRE UNAS NOTAS PARA LA HISTORIA DE LA PALABRA «SOBRENATURAL»

por

J. C. Martínez S. I.

Uno de los puntos más vitales de la doctrina católica es sin duda el dogma de lo sobrenatural, pues es la clave que trasporta y sublima por encima de toda la creación nuestro estado y nuestro destino con todas las relaciones que nos ligan unos con otros y principalmente con Dios. Por esta razón siempre ha preocupado a los teólogos el estudio y formulación precisa del contenido de lo sobrenatural.

Entre los trabajos recientes realizados en este orden, merecen citarse dos artículos de Enrique Lubac, profesor en la Facultad de Teología de Lyon, relativos no tanto al concepto de sobrenatural, cuanto a la historia del vocablo que lo significa [1].

Con gran lujo de erudición, aunque no exento de cierta oscuridad en la exposición material del asunto [2], recorre en la *primera parte* de su estudio la *evolución de la palabra sobrenatural,* presentando por separado los dos grupos-fuente, el griego y el latino, desarrollando después el uso y modificaciones del sentido que ha ido recibiendo dicha palabra en la sucesión de los siglos. El grupo griego afecta, según Lubac, principalmente a sustancias, y el latino primariamente a hechos. En la *segunda parte* pretende descubrir las *causas de esta evolución* en dos hechos de carácter filosófico — materialización del espíritu en las doctrinas de fines de la Edad

(1) H. Lubac *Remarques sur l'histoire du mot «surnaturel»*, en *Nouvelle Revue Théologique;* 61 (1934) 225-249, 350-370.

(2) Cf. la recensión de Deneffe, en *Scholastik,* 9 (1934) 618.

Media, y descuido de la finalidad en el estudio de los seres—y un tercero de carácter teológico, en la reacción antibayana. Después de presentar los *inconvenientes de tal evolución,* ofrece un *programa de depuración,* contenido en tres reinvenciones: la del espíritu, la de la finalidad y la del pensamiento místico.

Por la gravedad de las afirmaciones que se encierran en estos artículos, he creído conveniente hacer un *análisis-comentario* de los mismos, y al fin, al lado de mis conclusiones, presentar la *posición de la Iglesia* en el concepto de lo sobrenatural, que por lo menos debe ser la piedra-tope en nuestras investigaciones histórico-teológicas.

1.—Evolución de la palabra «sobrenatural»

En cuanto al origen de la palabra «sobrenatural» distingue—con acierto—Lubac dos grupos-fuente, el latino y el griego. El primero que ante todo se refiere a hechos «*supra naturam excedens*» (au dessus des forces naturelles), y el segundo a sustancias "ὑπερκόσμιος" opuesto a φυσικός [3].

Con razón advierte el articulista que esta distinción es un poco esquemática [4]; pues en efecto tanto los latinos como los griegos conocieron ambos sentidos, aunque quizás no siempre los expresasen con la misma palabra. Así se desprenderá de lo que hemos de aducir después. Y, lo más importante, los griegos conocieron el sentido técnico actual de la palabra en algunos de sus matices.

Grupo griego. Se pretende que la introducción de la palabra «supernaturalis» se debió a las traducciones latinas del Pseudo-Areopagita hechas en el siglo IX por Hilduin y por Escoto Erigena; y que la filiación griega se obró, en el siglo VI, sobre todo por el mismo Pseudo-Dionisio, discípulo de Proclo. Le atribuye el autor las expresiones siguientes: ὑπερούσιος, ὑπερκόσμιος, ὑπερουράνιος, ὑπερών, ὑπεροχή, ὑπερύπαρξις, ὑπερφυής, con sus derivados. Con ellas, afirma Lubac, se significa «la transcendence de l'être spirituel»,

(3) Lubac, *a. c.* 227.
(4) *Id. ib.*

Dios, el ángel, el alma humana, y de una manera general, «la transcendence de tout ce qui dépasse la sphère de la nature; bref, de toute réalité superieur au monde sensible, au 'cosmos'» (5).

Después del Pseudo-Dionisio se cita un pasaje de S. Basilio el Magno († 380) y otro de San Cirilo de de Alejandría († 444). Supongo que el primero no se hará desfilar después del Pseudo-Areopagita por creerle posterior.

Lo que sí me extraña es que no se aleguen aquí testimonios más antiguos, que el autor ciertamente no desconoce (6), en los cuales, antes que el famoso autor de *Divina Jerarquía,* aparece nítida y completa toda la noción del sobrenatural con el término "ὑπερ φύσιν"

Tal por ejemplo el de *Orígenes* contra Celsum:

«Quod si verba urgere oportet, dicemus, prout communius intelligitur natura, quaedam esse supra naturam, quae faciat aliquando Deus, supra humanam naturam efferens hominem, et faciens eum participem naturae melioris et divinioris, et servans talem, quamdiu servatus, per ea quae agit, ostendit se velle» (7).

Que es el sentido técnico actual «aliquid transcendens non modo mundum sensibilem, sed ipsam animam hominis». Tal también el testimonio de *S. Atanasio:*

«Haec est Dei benignitas, quod, quorum effector est, horum etiam pater gratia postea fiat; quod tunc contingit cum creati homines, ut ait apostolus, Spiritum Filii eius clamantem: Abba Pater, in suis cordibus suscipiunt. Hi porro sunt qui, suscepto Verbo, potestatem ab eo accepere filios Dei fieri. Nec enim alio modo filii possunt fieri, cum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum eius qui naturalis et verus est Filius acceperint. Quod ut fieret, Verbum caro factum est, ut hominem ad divinitatem recipiendam idoneum redderet» (8).

Si hemos de atenernos al consejo del autor, no debemos contentarnos con los pasajes donde se encuentra la palabra material, sino aquellos también en los que late el mismo concepto. Y a todas luces aquí se presenta la filiación divina de los justos como algo superior a su propia naturaleza, por la oposición que se establece entre «ex natura creati-creaturae» y «potestatem filios Dei fieri».

Tal es también el pasaje del gran catequista, *S. Cirilo de Jerusalén:*

---

(5) *Id.* 228.

(6) Aunque sí los atenúa desmesuradamente. Cf. *ib.* 232-3.

(7) Orígenes, *Contra Celsum* (a. 248) 5,23 (Csel 2,24): "ἐστί τίνα ὑπερ φύσιν,... ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν..., ἐπί φύσιν κρείττονα και θειοτέραν."

(8) S. Athanasius, *Adversus Arianos Orationes Quatuor* (a. 356-362) 2,59 (Mg 26,273): ποιητής... πατὴρ κατὰ χάριν..., ἔλαβον ἐξουσίαν παρ'αυτοῦ τέκνα Θεοῦ γενέσθαι,... φύσει ατίσματα..."

«Si et tu habeas sinceram pietatem, descendit et in te Spiritus Sanctus, et vox paterna tibi desuper resonat. Non 'Hic est Filius meus'; sed 'Hic nunc factus est filius meus'. Illi enim soli convenit 'est', quoniam in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Illi convenit 'est', quoniam semper est Filius Dei; tibi autem 'nunc factus est', quoniam non per naturam habes sed per adoptionem appellationem filii accipis» (9).

Tal el de *S. Basilio*, que eleva a los ángeles por la gracia sobre su misma naturaleza:

«Neque enim caelorum virtutes suapte natura sanctae sunt; alioquin nihil differrent a Spiritu Sancto; sed iuxta proportionem qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram. Quemadmodum enim cauterium non sine igne intelligitur, cum aliud sit subiecta materia et aliud ignis, itidem et in caelestibus virtutibus substantia quidem earum, puta, spiritus est aërius, aut ignis inmaterialis, iuxta id quod scriptum est: Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis. Quapropter et in loco sunt, et fiunt visibiles, dum iis qui digni sunt apparent in specie propriorum corporum. Sed sanctificatio, quae est extra substantiam illorum, perfectionem illis affert per communicationem Spiritus» (10).

Tal el de *San Gregorio Niseno:*

«Huic tali at tantae rei—naturae divinae—quae nec videri nec audiri potest nec existimari, homo qui pro nihilo in mundo existimatur, cinis, faenum, vanitas, familiaris fit, in filii locum a Deo universorum assumptus. Quid gratia illa dignum est invenire ad gratiarum actionem? Quam vocem, quam cogitationem, quem animi motum, per quem gratia insuperabilis celebretur? Excedit suam naturam homo, immortalis factus ex mortali, incorruptibilis ex corruptibili, aeternus ex caduco, et in summa deus ex homine... O liberalitatem divitis Domini!» (11).

Inexacta parece, en presencia de este documento, la apreciación del autor en juzgar que todo el estado de dignidad, superior al hombre, que predica el Niseno, se reduzca principalmente a que el hombre posea «inteligencia y libre albedrío» (12). Aquí se presenta al hombre «superior a sí mismo», no por su naturaleza intelectual y libre, sino por subir a ser «de hombre, dios», lo cual se llama «gratia insuperabilis».

Tal el testimonio del *Crisóstomo*, desentrañando el contenido

(9) S. Cyrillus Hieros: *Catecheses* (a. 348) 3,14 (Reischl, 1,82): "οὐ κατὰ φύσιν ἔχεις, ἀλλὰ κατὰ θέσιν τὴν υἱοδεσίαν λαμβάνεις".

(10) S. Basilius, *De Spiritu Sancto* (a. 377) 16,38 (Mg 32,136): "Οὐ γὰρ φὺσει ἅγιαι..., ἔξοδεν ὢν τῆς ὐσίας..."

(11) S. Greg: Nyss., *De beatitudinibus* (a. 33?-394) 7 (Mg 44,1280): "Ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος... Θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος"

(12) Lubac, *a. c.* 232-3.

de «abundantia gratiae» que nos proporcionó Cristo con su redención:

«A supplicio liberati sumus, et nequitiam omnem exuimus, et regenerati sumus, et resurreximus, vetere sepulto homine, et redempti sumus, et sanctificati, et in adoptionem adducti, et iustificati, et facti sumus fratres Unigeniti, et constituti sumus eius coheredes et concorporei, et in carnem eius transimus, illique coniungimur sicut corpus capiti. Haec itaque omnia abundantiam gratiae vocavit Paulus, ostendens nos pharmacum accepisse, non modo par vulneri, sed etiam sanitatem, pulchritudinem, honorem, gloriam et dignitates longe naturam nostram superantes» (13).

Tal finalmente el nada vacilante testimonio (14) de *S. Cirilo de Alejandría,* quien hablando de la divina amistad que obtenemos por Cristo, nos exhorta a considerar «cuán sobre los límites de la naturaleza humana es esta dignidad» (15); ya que «toda criatura—añade—es sierva del Creador, sin que haya nada exento de esta servidumbre si se considera la relación que existe entre Creador y creatura» (16); con lo cual evidentemente exalta la dignidad de la gracia no ya por encima de la naturaleza *cósmica,* sino absolutamente sobre toda la *creación,* pues se contrapone al Creador. La misma idea se encuentra en el mismo Tratado comentando el versículo 2 del primer capítulo de S. Juan:

«Participes eius (Dei) facti per Spiritum, signati sumus in similitudinem cum ipso, et in exemplar imaginis ascendimus, secundum quam nos factos esse ait divina scriptura. Sic enim tandem vetere naturae pulchritudine recuperata, et iuxta divinam illam naturam reformati, superabimus mala quae ex praevaricatione nobis contigerunt. Igitur ascendimus ad supernaturalem dignitatem per Christum; non autem erimus filii Dei sicut ille, absque discrimine, sed per gratiam, qua illum imitatur; est enim Filius ex Patre exsistens genuinus, nos vero adoptivi ex benignitate, accipientes tanquam gratiam hoc: 'Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes'. Facta (creata) et serva creatura vocatur ad supernaturalia solo nutu ac voluntate Patris; Filius vero, Deus et Dominus, non decreto Dei et Patris, nec solum quia voluit, habet unde sit Deus et Filius, sed ex ipsa substantia Patris effulgens, proprium eius substantiae bonum secundum naturam accipit» (17).

---

(13) S. Ioan. Chrysost., In Epist. ad Rom. Homiliae (a. 391) 10,2) (Field, 1,145): "...καὶ ἀξιώματα πολὺ τὴν ἡμετέραν ὑπερβαίνοντα φύσιν"

(14) Lubac, *a. c.* 232.

(15) S. Cyrillus Alex., *In Ioannem* (c. a. 428) 10,2 (Pusey, 2,578-9: "ὅπος καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς τοὺς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὅρους ἐστι τὸ ἀξίωμα"

(16) "...κατὰ... τὸν πρέποντα λόγον καὶ Δημιουργῷ καὶ ποιήματι"

(17) *Id. ib.* 1,9 (Pusey. 1,133): ""Αναβαίνομεν εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα... Ἡ μὲν γὰρ πεποιημένη καὶ δούλη κτίσις καλεῖται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν νεύματι γυμνῷ καὶ θελήσει τοῦ Πατρός."

Lo que maravilla al Santo, no es que precisamente el *hombre,* sino que una naturaleza *creada* y sierva suba a ser hijo de Dios, elevándose a lo *sobrenatural,* por encima de toda la creación, y esto no por otra razón (naturaleza o mérito) sino *sólo* por la voluntad y benevolencia de Dios.

Como estos pasajes podría el articulista haber citado otros de los griegos, anteriores al Pseudo-Dionisio, que incluyen—si bien rudimentariamente—la idea plena del sobrenatural técnico moderno «*gratuito y superior a toda criatura*». No nos parecería tan fría la conclusión del autor, después de haber pasado revista al Ps. Areopagita y sus traductores y comentadores, con los primitivos escolásticos y místicos del s. XIV:

«En plusiers de ces cas, le mot surnaturel, ou ses équivalents, correspondent, en gros, à 'metaphysique', avec cette diférence toutefois que, tandis que ce second mot s'applique à l'ordre abstrait, le premier désigne plutôt des êtres concrets ou des réalités concrètes» (18).

No en abstracto, sino en concreto; las realidades concretas suprasensibles, Dios y todos los dones que hacen a la criatura participar de la Divinidad.

Todo ello es muy verdad, pero no exclusivo. Los Padres Griegos no sólo contemplan lo que hoy llamaríamos el aspecto *absoluto o divino* de los dones de gracia, sino también, y en el mismo grado, el aspecto *relativo o de trascendencia sobre la naturaleza.* En este punto la terminología moderna no ha variado. Es legítima y constante herencia de la antigüedad griega (19).

Grupo latino. Los latinos, según Lubac, dieron un sentido muy diferente a la palabra sobrenatural. La entendieron de «effets surnaturels» (20), en la acepción de efectos «extraodinaires, dont les causes ne sont pas purement naturelles», y se restringió al sentido de «effet divin» (21), o en otros términos, al *milagro,* como realidad física, y por extensión, toda operación que supera las fuerzas de una naturaleza dada. Se pretende ver en ello el prenuncio de nuestro «praternaturale» o «supernaturale quoad modum» (22).

La equivalencia—aun con las reservas del autor—me parece

(18) Lubac, *a. c.* 231.
(19) Cf. Deneffe, *Geschichte des Wortes «supernaturalis»,* en *Zeitschrift für kath. Theologie,* 46 (1922) 337-360.
(20) Lubac, *a. c.* 233.
(21) *Id.* 234.
(22) *Id. ib.*

inexacta. Ni el *praeternaturale* en la terminología moderna coincide con el *supernaturale quoad modum;* pues hay preternaturales que lo son «quoad entitatem»; ni el concepto de milagro, en la mente de los modernos, se identifica con el sobrenatural modal o con el preternatural [33].

Añade el articulista que la palabra no se encuentra sino muy raras veces en los primitivos escolásticos anteriores a Sto. Tomás. Sin embargo Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alejandro de Halès y San Buenaventura tienen bellísimas descripciones de la gracia y de sus efectos que hoy llamaríamos formales, utilizando la palabra «sobre natural» o alguno de sus derivados: «supra naturam, supra potestatem naturae, supra naturalia, supra naturale complementum natúrae» [24].

Respecto de los místicos me permito una observación sobre los españoles. El autor maravillado se pregunta, al pasar revista a un texto de la «*Subida al Monte Carmelo*» de San Juan de la Cruz (lib. 2, c. 19), donde sencillamente reprende el afán de tener noticias proféticas por *revelación,* debiendo bastarle los conocimientos «*naturales y raciones*», con lo que de un modo vulgar comprende todo lo que pertenece al conocimiento natural y al ordinario que procede de la fe (como es su lenguaje habitual, lo mismo que el de Sta. Teresa y otros autores españoles), si en nuestros días este texto tal como aparece no tendría un mal sentido. Esto, supuesto el contexto literario e histórico, como es obvio en toda crítica, no merece ni la sospecha siquiera de «manifeste rationaliste» [25]. Opone el Santo el conocimiento profético (para él por vía *sobrenatural)* a todos los conocimientos ordinarios de un cristiano, que comprenden—y especialmente en San Juan de la Cruz, como claramente lo verá quien se tome la molestia de leerle—el sobrenatural de la fe. Para un español medianamente versado en sus grandes místicos, directores del mundo, del siglo de oro, *sobrenatural* muchas veces equivale a comunicaciones *místicas* dentro del mismo orden *sobrenatural,* y no «par opposition au domaine où s'excercent les facultés naturelles» [26].

---

(23) Pueden consultarse algunos manuales de fama universal, como Lange, *De Gratia* (Friburgo, 1929) n. 253-258; Beraza, *De Deo Elevante* (Bilbao, 1924) n. 7-259; etc.

(24) Cf. Lange, *o. c.* n, 253,282.

(25) Lubac, *a. c.* 237.

(26) *Id. ib.* nota 1.—Para convencerse del verdadero sentir del gran místico, basta darse cuenta del objeto desarrollado en el capítulo XIX en cuestión. Trata de si es lícito querer obtener de Dios noticias «*por vía sobrenatural*». La razón de la duda es que Dios a veces res-

Por lo demás, englobar en la historia del sobrenatural las aberraciones de la heterodoxia, sin dedicarles capítulo aparte, me parece impropio. Las evoluciones que ésta haya aportado no pueden interesar del mismo modo a un teólogo que la evolución ortodoxa de la palabra (27).

Respecto a juzgar de la importancia de la palabra tradicional por los *Indices* de las grandes ediciones de los Padres y de los Teólogos de la Edad Media, quizás sea un tanto pueril. El descuido, si lo hay, en hacer resaltar la preponderancia del punto en cuestión, lo que más que probaría es que los editores de tales obras, eminentes por mil conceptos, no estuvieron a la altura teológico-dogmática del asunto. ¿Quién puede seriamente dudar que tanto en la tradición patrística como en la teológica, la cuestión del sobrenatural fué y ha sido de «importance de premier plan»? (28)

Aunque con reservas, puede admitirse que en el curso de los tres últimos siglos, la palabra sobrenatural ha adquirido un sentido *nuevo y más vasto*, siendo aplicado ante todo al *fin* sobrenatural y a todo lo que dice intrínseca relación con él, fundiéndose, por de-

---

ponde con revelación *particular* a las preguntas del individuo. Sin embargo—añade el Santo—«aunque Dios responde, ni es buen término [el proceder con él de esta manera] ni Dios gusta de él... La razón de esto es porque a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios le tiene *naturalmente* ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas *por vía sobrenatural*, es salir de los términos *naturales;* luego es cosa no lícita; luego Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende». Y por todo el capítulo sigue en la misma idea, declarándola con cosas similares:

«Aunque querer saber cosas *por vía sobrenatural*, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. Porque yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar... Porque no hay necesidad de nada de eso, pues *hay razón natural y ley y doctrina evangélica*, por donde muy bastantemente se puede regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar por estos medios y remediar muy a gusto de Dios y provecho de las almas; y tanto nos habemos de aprovechar de la *razón y doctrina evangélica...*»

Y al final del capítulo termina así: «Todo lo dicho hace para probar nuestro intento; pues en todo se ve no gusta Dios de que quieran las tinieblas, digo las tales *visiones*, pues da lugar a que de tantas maneras sean engañados en ellas». (*Subida al Monte Carmelo*, lib. 2, c. 19; Obras de S. Juan de la Cruz; [Madrid, 1928] 59-167).

Esta cita muestra palmariamente que el Santo lejos de tener algún sabor racionalista, ni aparente siquiera, engloba dentro del plan *natural*—ordinario—de la Providencia para gobernar al hombre, la *razón y doctrina evangélica;* y reprende el pedir temerariamente a Dios noticias *por vía sobrenatural*, esto es, por medio de *visiones*. Podrían citarse los capítulos precedentes, especialmente el 8 y 9 del mismo libro, para ver cómo recomienda que el hombre tienda a Dios para unirse con él por medio de la *fe*, y *fe sobrenatural*. En el mismo capítulo 9 expone toda su terminología acerca de lo natural y sobrenatural.

No dudo yo que el articulista haya dudado un punto de la verdadera doctrina de S. Juan de la Cruz; pero no parece tan laudable dejar en su escrito una sombra de acusación del Santo, sin presentar el contexto y dar finalmente la solución verdadera. El lector incauto podría quedar con una idea falsa de la realidad.

(27) LUBAC, *a. c.* 238-241.

(28) *Id.* 242.

cirlo así, los dos matices antiguos: el aspecto *divino,* absoluto, y el aspecto *filosófico,* relativo, de superar a la naturaleza.

Con reservas digo. Pues esto sólo es verdad si se pretende decir que en estos últimos siglos se ha construído con unidad de plan el Tratado de lo Sobrenatural (con todo no hay que olvidar al inmortal Ripalda † 1648) sistematizando los elementos dispersos de la Tradición. Pero si se pretende que hay un sentido *completamente nuevo,* desconocido de la antigüedad y más extenso, como indicando que el destino a la visión de Dios, por ejemplo, no fué considerado sobrenatural por aquélla, es falso.

Los Padres de un modo o de otro reconocen, no sólo el carácter «milagroso»—inaccesible a las fuerzas activas del sér creado—de los dones sobrenaturales, incluído el último fin, ni sólo su carácter *divino* (29), sino también su carácter *gratuito*—indebido a la naturaleza.

El mismo autor reconoce que la Tradición llamó a estos dones, dones sobreañadidos, *dona adscititia, superaddita;* extraños a la esencia, ἔξοδεν τῆς οὐσίας; superiores a la naturaleza, ὑπερ φύσιν; *gratuitos,* χαρίσματα; sobrenaturales, *supernaturalia bona* (30). Pero el autor olvidó que la misma Tradición aplicó estos apelativos al destino mismo del hombre (31).

La «dernière nuance dans l'emploi du mot» dada por Blondel, es por lo menos ajena a este estudio (32).

Dos observaciones. Las dos observaciones con que el autor cierra la primera parte de su investigación, son totalmente aceptables.

---

(29) Las pruebas se encontrarán después, en el decurso del artículo.

(30) Lubac, *a. c.* 358.

(31) La *sobrenaturalidad* de la visión beatífica, en cuanto que es *inaccesible a las fuerzas activas* de la naturaleza, es cosa clara y que se encuentra fácilmente en todas las fuentes teológicas. La sobrenaturalidad de la misma, en cuanto que es *gratuita o superior a las exigencias físicas o morales del hombre,* se encuentra *indirectamente* en todos aquellos pasajes que prueban la gratuidad de la *predestinación* completa, la gratuidad del «initium fidei» y de la gracia santificante. *Directamente* en los pasajes donde se enseña la sobrenaturalidad del *fin*—al distinguirle explícitamente del fin *natural*—y donde se pregona la gratuidad de la ordenación del hombre a la visión beatífica, considerándola como complemento, evolución natural de la *filiación* adoptiva, puesto que es reconocida como *entrada en posesión de la herencia paterna.* Por vía de ejemplo, puede reseñarse el pasaje de *S. Cirilo de Alejandría* en su comentario al capítulo 1, vers. 12 de S. Juan (lib. 1, c. 9). Y decimos por vía de ejemplo; pues en este punto es voz común de Padres y Teólogos que la adopción es algo enteramente gratuito, y que el término connatural de esta adopción es la visión beatífica. Por no citar sino a *Sto. Tomás,* véase *Sm. Th.* 1, q. 23. a. 1; 1-2, q. 5, a. 5; q. 62, a. 13; q. 109, a. 5, ad 13. Util será la lectura de *Suárez, de Gratia,* proleg. 4, c. 1, n. 10-11; *Palmieri, De ordine supernaturali* (Prati, 1910) th. 1, 8 y 11; *Lange, o. c.,* th. 9.

(32) Lubac, *a. c.* 245.

En efecto, un estudio serio de lo sobrenatural no puede limitarse a las palabras, sino que debe extenderse, ante todo, a la exploración de las doctrinas, aunque no figure la palabra. Y por último, que aun hoy día es prácticamente imposible—aunque sería sumamente conveniente—atenerse a una terminología uniforme e invariable, a la que aparezca más en armonía con las ideas. Estoy perfectamente de acuerdo. Pero incidentalmente, en la primera observación, se toca una grave cuestión que no puedo pasar por alto.

Se afirma que el fin último fué llamado natural por más de un antiguo, y en una nota se critica la posición del P. Garrigou-Lagrange:

«Tandis que nous définissons le surnaturel avant tout par la fin dernière, *cette fin était précisément dite naturelle* par plus d'un ancien, —non sans doute pour signifier qu'elle nous fû *connaturelle* (1), —mais pour faire entendre qu'elle était vraiment la fin de la nature, objet de son désir foncier (2). — — (1) Saint Thomas, 1.ª, q. 12, a. 4» (33).

La nota primera, puesta en tal lugar, quiere indicar que Santo Tomás es el autor de la afirmación «fin natural», y de la restricción «no connatural, sino fin de la naturaleza»; que Sto. Tomás es ese «ancien» de que se habla.

Con gran extrañeza leí el pasaje citado de Sto. Tomás, sin encontrar en él ninguna de las dos aserciones, atribuídas por el autor, comenzando desde el «Sed contra est», lugar donde el Santo expone su propio sentir, en respuesta a la cuestión con que encabeza los artículos de la *Suma*. Sin embargo, no me dí por satisfecho. Comencé el artículo desde el principio, y con creciente admiración, observé que en la *objeción tercera* se hallaban las palabras en cuestión, pero no en boca de Sto. Tomás, sino del ficticio arguyente:

«3. Praeterea. Sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam; si igitur videre Deum per essentiam sit super naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur, quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet; *videtur ergo, quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre*».

La respuesta de Sto. Tomás no puede ser más contraria a la mente del articulista:

«Sed contra est, quod dicitur Rom. 6: Gratia Dei vita aeterna; sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioan. 17: Haec

(33) *Id. ib.* 247.

est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc.; *ergo videre* Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et *non per naturam*... Non igitur potest intellectus creatus Deum per esentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» [34].

En la nota segunda, puesta al fin del párrafo citado del autor, se acomete al P. Garrigou-Lagrange, para quien son expresiones *«rayanas con el Bayanismo»* la tesis de que la visión de Dios es fin natural del hombre *quoad appetitionem,* aunque sobrenatural *quoad consecutionem.* Se pretende desarmar al ilustre dominico con la doctrina de *Sto. Tomás* contenida en la *Suma,* 1, q. 62, a. 1; q. 12, a. 1, etc., con el pensamiento de *S. Alberto Magno,* de *S. Roberto Berlamino,* de *Soto,* de *Escoto* y de *S. Buenaventura.*

No es este el lugar ni el fin de mi trabajo aportar nada nuevo a la solución de este problema.

Respecto del sentir de Sto. Tomás y de los primitivos genios de la Escolástica, me remito a lo dicho—y nunca refutado—por *Beraza* [35], *Lange* [36], *Lennerz* [37], con los autores citados por ellos. Además para el mismo fin creo de sumo interés, entre otros, los estudios de *Suárez* [38], de *A. Landgraf* [39], *Pelster* [40], *V. Cathrein* [41], *Vallaro* [42], y los preciosos artículos de *Garrigou-Lagrange* en Angelicum y Revue Thomiste [43], del *R. P. Richard* [44]. Util es también leer el de *Ed. Brisbois* [45], aunque de ningún modo

(34) Sto. Tomás, *Sm. Th.* 1, q. 12, a. 4.

(35) Beraza, *o. c.* n. 207-233.

(36) Lange, *o. c.* n. 283-286.

(37) Lennerz, *De Deo Uno* (Roma, 1936) n. 158-165.

(38) Suárez, *De Gratia,* proleg. 4, c. 1 (ed. cit.) t. 7, p. 179-185.

(39) A. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik,* en *Scholastik,* 4 (1929) 1-37, 189-200, 352-389.

(40) F. Pelster, *Zur Frage der Mögligkeit einer «beatitudo naturalis», ib.* 255.260.

(41) V. Cathrein, *De naturali hominis beatitudine,* en *Gregorianum,* 11 (1930) 398-409.

(42) Vallaro, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae,* en *Angelicum,* 11 (1934) 133-170.

(43) Garrigou-Lagrange, *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Deu?,* en *Angelicum,* 8 (1931) 129-148; *La possibilité de la visión beatifique peut-elle se démontrer?,* en *Revue Thomiste,* 16 (1933) 669-688; *La possibilité de la grâce est elle rigoureusement démontrable?,* en *Rev. Thom.* 19 (1936) 194-218.

(44) Richard, *Quelques remarques à propos d'une célebre controverse,* en *Rev. Thom.* 19 (1936) 219-232.

(45) Brisbois, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 63 (1936) 978-989, 1089-1113.—Pueden consultarse también: A. R. Motte, *La possibilité de la vision beatifique,* en Boull. Thom., 4 (1935) 573-590; Garrigou-Lagrange, *An supernaturalia possint naturaliter cognosci?,* en *Angelicum,* 13 (1936) 241-248; M. Mathys, *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatae secundum S. Thomam in Summa contra Gentes,* en *Divus Thomas* Piac., 39 (1936) 201-228; A. Vanderberghe, *De elevatione hominis ad statum supernaturalem,* en *Collationes Brugenses,* 37 (1937) 108-131.

esté conforme con su nueva teoría, de cuño enteramente blondeliano: no es de este lugar reseñar y juzgar debidamente esta peregrina opinión.

Según el parecer más autorizado y lo que me sugiere la lectura desapasionada, racional, armónica de los pasajes de *Sto. Tomás,* el Doctor común admite un deseo natural, pero ineficaz y condicionado de la posesión de Dios, mediante su visión; pero sin que esto destruya el concepto de dos bienaventuranzas, nítidamente delineadas por él, una connatural al hombre, y otra «excedens naturam», para la cual las fuerzas naturales no bastan no sólo «ad obtinendum», pero ni siquiera «ad cogitandum et *desiderandum*» [46], y cuya pérdida *no afligirá* a los niños del Limbo [47]; y el de dos fines perfectamente separables, uno al que la razón tiende como a fin «sibi connaturalem», y otro al que sólo se puede tender con la fe y caridad [48].

Los textos que afirman ser la visión de Dios el fin del hombre, «finis naturae», y otros por el estilo, pueden y deben entenderse en sentido *histórico,* no filosófico, porque el Santo no indica que tal haya de ser en virtud de la naturaleza o de sus exigencias; y en cambio en los textos citados—como en otros muchos—procede en un examen *filosófico* de la bienaventuranza y del fin, lo que la realidad de las cosas pide en virtud de su propia naturaleza. Basta leer con atención dichos pasajes, especialmente el de la *Suma,* 1-2, q. 62, a. 3, para convencerse de ello.

Respecto de los escolásticos que se inducen como precursores y fuente de la tradición agustinianista, estudiados según su *contexto literario e histórico,* vienen a decir, con otras palabras, lo que hoy técnicamente decimos al afirmar que el hombre tiene *apetito innato* a la visión beatífica, «*non exigentiae, sed merae capacitatis*», fundado, no en su potestad natural, sino *obediencial.*

Un ligero examen de algunos.

He aquí el testimonio de *Escoto:*

«Ad tertium dico, quod existens in puris naturalibus, non est aequalis ei qui peccavit exsistens in iustitia; non quia iste habeat aliquam curvitatem quam ille non habeat, sed quia iste debitor est iustitiae originalis quam accepit, ille non; ideo iste est reus, et ille non. Et si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est carentia visionis, *poena; alter vero privatur ex condicione naturae*» [49].

(46) Sto. Tomás, *De Veritate,* q. 14, a. 2; *Sm. Theol.* 1, q. 114, a. 2.
(47) *In 2,* dist. 33, p. 2, a. 2.
(48) *Sm. Th.,* 1-2, q. 62, a. 3.
(49) *In 2,* dist. 29, q. 1.

Si a un alma inocente, en un plan de naturaleza pura, se le priva de la visión beatífica *en virtud de su propia naturaleza,* es evidente señal que ésta no estaba *naturalmente* destinada como a fin último a dicha visión.

Parecido es el testimonio de *S. Roberto Belarmino.* Es verdad que él profiere las palabras que le atribuye Lubac (50), pero es menester encuadrarlas en su contexto para apreciar su verdadero sentido. En su famoso *Libro de gratia primi hominis,* soluciona la cuestión del estado de naturaleza pura respecto del estado de naturaleza lapsa, con aquel aforismo que ha pasado a ser frase técnica en la cuestión: «*Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, si culpam originalem detrahas*» (51). Y en el mismo pasaje en que se encuentran las frases aducidas por Lubac, dichas de paso por Belarmino, como él lo confiesa, por no pertenecer a su cuestión—«Quod supernaturalis fuit rectitudo quam primus homo in creatione accepit»—, expresamente dice que la visión beatífica es fin improporcionado a la naturaleza humana:

«Tametsi summa illa beatitudo (visio Dei beatifica) sit finis hominis naturalis, tamen est *finis improportionatus,* et praeter eum, habet homo alium *finem naturalem sibi omnino proportionatum,* qui est rationando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad *finem naturae suae proportionatum* perducere, nec *altius* evehere» (52).

Este modo de hablar no se concilia con la opinión agustinianista. Por tanto es necesario dar un sentido restringido al término *natural* aplicado a la visión beatífica. Y éste no puede ser otro que el que iniciábamos arriba. Y lo mismo podríamos mostrar en Soto y en los demás escolásticos que en sentir de Lubac forman la tradición de su tesis (53).

2.—Causas de esta evolución.

En la segunda parte de su estudio el autor consigna *tres causas de la evolución de la palabra sobrenatural,* presentada en el primer artículo.

Dos de ellas las considera de orden *filosófico,* y la tercera de orden *teológico.*

---

(50) Lubac, *a. c.* 248.
(51) Bellarmino, *De gratia primi hominis,* lib. unic. c. 5 (Nápoles, 1858) t. 4, p. 24 b.
(52) *Id. ib.* c. 7, p. 33.
(53) Cf. Beraza, *o. c.* n. 231.

1.ª causa filosófica

Es la primera—según él—*la materialización del espíritu en las doctrinas de fines de la Edad Media.*

He aquí su desarrollo. Si bien *S. Agustín* incluyó en el contenido «cielo»—elemento que con el correlativo «tierra» completaba la creación—el espíritu humano con las demás criaturas intelectuales; y si bien éste fué el pensamiento dominante hasta el s. XII; sin embargo en adelante, poco a poco, el interés se fué fijando en el alma en cuanto que es sometible a la observación científica. Y si bien *Sto. Tomás* se cuidó muy bien de ser exclusivo en este estudio, pero «a medida que en una Escolástica decadente—que no fué el patrimonio de ninguna escuela—el espíritu se fué considerando como una cosa; a medida que empezó a no mirarse en él ante todo la imagen de Dios, sino un objeto entre los demás de la naturaleza; a medida que fué desterrado de los cuadros de la *Teología* para ser catalogado en los de la *Física;* a medida que—a causa del cambio de orientación debido al *peripatetismo* y mantenido bien pronto en filosofías muy diferentes—el 'animal rationale' vino a sustituir al 'mens'; la palabra sobrenatural, *conservando su sentido de milagroso,* fué empleándose más y más en la exposición de las relaciones del alma con Dios. Es que la Divinidad no siguió considerándose como el clima normal del alma, y por otro lado no se tuvo inconveniente en considerarla como una materia maleable a voluntad, susceptible—según el capricho divino y sin ser apetecidas en modo alguno—de las más diversas destinaciones» [54].

Un parrafito bastante apasionado y sin pruebas. Se desearía saber quiénes y en qué medida, de entre los teólogos de nota, merecen sustentar el ominoso nombre de «materializadores del espíritu»; y en segundo lugar, porqué el estudio del alma como entidad real en sí misma, espiritual, por el mero hecho de prescindir un tanto—o no estudiar ex professo al mismo tiempo su destino—se pueda llamar *materialización del espíritu.* Tampoco se descubre satisfactoriamente la razón del ditirambo contra el *peripatetismo* en su oposición al *platonismo,* y contra su perfecta definición del hombre «animal rationale» consagrada por los siglos y a todas luces más completa y por tanto más expresiva que el «mens» del platonismo.

Por último ¿qué teólogo de monta ha dejado nunca de conside-

(54) LUBAC, *a. c.* 351.

rar a Dios «como el clima normal del alma»? ¿O es que Dios, tal cual es en sí mismo, a las luces de su inmediata intuición, no es el mismo Dios que el visto inconfundiblemente a través de las nebulosidades de las criaturas?

Después lamenta que lo que en Sto. Tomás fué cuestión de método—la abstracción—con el tiempo llegó a ser cuestión de olvido o negación; que se dió un triste paso de la abstracción *metodológica* a la abstracción *ontológica*. Que la consideración a través del prisma de la pura razón llevó a estimar su *esencia* taxativamente por los datos de la Filosofía. «Y si la revelación nos descubre nuevos horizontes sobre su *destino*, diremos que un nuevo designio de Dios ha venido a superponerse al designio primitivo que presidió a su creación» (55).

Algunos reparos sentimos contra esta lamentación. Parece indicarse que el *destino histórico* que nos descubre la revelación debe ser aceptado como algo de la *esencia* de hombre o necesariamente enlazado con ella; o con otras palabras, que el destino a la visión beatífica no fué algo debido exclusivamente a la liberalidad de Dios, sino un destino natural en el hombre; y que de admitir que fuese sobrenatural, haya que fingir una superposición de fines. A la vista está que no hay nada de eso en la realidad.

Es falso que los autores teológicos pasasen de la abstracción metodológica a la ontológica. Consideraron, por Filosofía, los datos que sobre el hombre da la razón. Y consideraron aparte los datos revelados; y si en algo corregían éstos a aquéllos, los reformaban. Pero en lo demás admitían armónicamente lo que la razón y la fe enseñan. Pero, eso sí, admitiendo éstos últimos como datos *históricos* (a menos que constase otra cosa por la voz de Dios), y no prejuzgando de su razón *filosófica*, sino cuando el entendimiento descubría lo que es natural o exigencias de la naturaleza. De lo contrario tendríamos que decir que cuanto Dios históricamente ha hecho, es lo único que puede hacerse en armonía con los reclamos de naturaleza, lo único que cabe en un plan ordenado. Como si en la mentalidad infinita de Dios no hubiese margen a infinitos planes sapientísimos, conformes o superiores a las exigencias naturales de los seres; o como si todo lo *nativo* fuera *natural*.

De paso el autor califica de doctrina *tradicional* el deseo *natural* de ver a Dios. Compulsado cuanto antes hemos dicho y cuanto

---

(55) *Id.* 352.

acertadamente aportan los autores citados, fácil es apreciar el valor de tal afirmación.

Entre las consecuencias de la abstracción lamentada por el autor, hace figurar lo que él llama confusión de la palabra «potencia obediencial». Santo Tomás emplea el término—a su modo de ver—*per se* tratando del milagro; pero los escolásticos a su vez le aplicaron a la gracia y orden sobrenatural. Y aunque aprueba como legítimo este empleo, con ciertas cortapisas; pero objeta que Sto. Tomás hace al alma *naturalmente capaz de la gracia* (56), y jamás su doctrina sobre el deseo natural de ver a Dios viene a concluirse en una potencia obediencial.

Que el alma sea naturalmente capaz de la gracia, según el contexto y la mentalidad del Santo, significa que su receptividad no es milagrosa, no es *praeter consuetum ordinem talium effectuum.* Lo cual no contradice nada al concepto de potencia obediencial. Y que Sto. Tomás no haya nunca ex professo aplicado su doctrina de potencia obediencial al destino histórico del hombre, no probaría ser inconsecuencia con su doctrina la aplicación hecha por los escolásticos; pues está perfectamente en consonancia con las enseñanzas del Angel de las Escuelas.

No veo, en conclusión, causa para lamentos, sino al contrario motivo de gozo y felicitación por el progreso de la Teología; que lógicamente deduce la «conclusion, desormais indispensable à l'orthodoxie, que la fin normal [*connatural,* no *ordinario,* en esta providencia] et saturante de l'sprit créé ne saurait être la vision de Dieu, mais une *fin naturelle* d'un ordre inférieur» (57).

En la nota primera se intenta contraponer el pensamiento ordinario católico, expuesto por Gardeil, Suárez y Silvestre de Ferrara, presentándole—en vano—como opuesto al de Sto. Tomás. El texto de este último, bien considerado todo, procede en sentido *histórico,* no filosófico:

«*Perfectio ergo rationalis creaturae* non solum consistit in eo quod ei competit *secundum suam naturam,* sed in eo etiam quod ei attribuitur *ex quadam supernaturali participatione divinae Bonitatis*» (58).

2.ª causa filosófica

La segunda causa filosófica, señalada por el autor, en la evo-

(56) *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.
(57) Lubac, *a. c.* 357.
(58) *In 2,* dist. 30, q. 1a. 1, ad 2.

lución de la palabra sobrenatural, es el *descuido de la finalidad en el estudio y definición del ser.*

He aquí su pensamiento:

«En Sto. Tomás la *finalidad* ocupa un lugar *esencial* en el estudio del ser. Más a medida que en los sistemas posteriores se la consideró como algo más extrínseco, fué poco a poco desapareciendo del horizonte filosófico. Con esto, estudiando aparte la visión de Dios, se llegó a verla más como *estado*—estáticamente—, que como *fin* último—dinámicamente. Se ocuparon menos del *destino* sobrenatural que del *estado* sobrenatural; menos de la vocación eventual a la visión, que de la infusión de la gracia. O más bien—y esto sobre todo en un período posterior—se trató el primero de estos problemas bajo la especie del segundo». Y últimamente, por esta confusión de objetos, se repitió de la elevación al *orden* sobrenatural, no lo que los antiguos decían de *beatitudine,* sino lo relativo al *estado* sobrenatural, de la justicia original. Y como la Tradición llamaba a los dones de este estado dones adscititios, sobreañadidos, extraños a la esencia, superiores a la naturaleza, gratuitos y sobrenaturales, todos estas apelaciones se aplicaron a la visión beatífica (59). De donde «por una asimilación a los dones adámicos y también por semejanza con el milagro, el orden de cosas relativo al último fin, fué llamado *orden sobrenatural*» (60).

A esto brevemente se podría responder:

1. Que no es cierto que desde Sto. Tomás en adelante se haya descuidado totalmente el estudio de la finalidad, que por otro lado no es elemento *esencial, constitutivo del ser,* aunque sí algo que connaturalmente brota *en proporción con su esencia.* Para convencerse de ello, basta haber leído la Metafísica de Suárez, y las obras de nuestros grandes Doctores en Teología del siglo de oro.

2. El aplicar la noción de sobrenatural, aun oriunda del milagro, con las explicaciones de Sto. Tomás (61), al fin último y a todo lo que dice relación intrínseca con él, es enteramente legítimo, en consonancia con la doctrina integral del mismo Angélico Doctor, y,

(59) Se aplicaron, pero no sólo por los Teólogos, sino por toda la Tradición, como hemos dicho; y se aplicaron no arbitrariamente, sino como una lógica consecuencia. Si los medios—revelación y gracia, principalmente—son sobrenaturales y requeridos precisamente por razón del fin último, éste tiene necesariamente que ser sobrenatural. Así habla el Vaticano ex professo sobre la revelación presente en esta providencia. Aquí también tiene lugar el conocido adagio: «Propter quod unumquodque tale, et illud magis».

(60) Lubac, *a. c.* 358-9.

(61) V. gr. *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.

lo más importante, con las enseñanzas de la Iglesia [62]. Nadie puede estar *connaturalmente* destinado a un fin que ontológicamente es *improporcionado* a su naturaleza—al exaltar al entendimiento humano a un modo de obrar *a lo divino,* por encima del modo natural propio—si no queremos jugar con las palabras y la Lógica.

3. Las confusiones doctrinales de que el autor se lamenta [63] como originadas por este proceder de los teólogos, son objetivamente injustificadas; podrán si se quiere obedecer a otras causas, pero enteramente subjetivas.

Examina después el autor las causas de este abandono de la finalidad; y entre otras se fija preferentemente en la *Filosofía escotista,* «qui dénouant les liens de l'être, tendait à faire de ce monde et de chacun de ses éléments comme une pousière d'atomes que Dieu joint ou disjoint à son gré», y más aún en el *nominalismo,* «qui denouant les liens du connaître, supprimait tout passage intelligible entre les concepts» [64]. «Bajo estas dos tendencias quedó reducida a polvo la idea de un mundo inteligible (de las ideas), y a partir del s. XIV se encuentran argumentos *ex potentia Dei absoluta,* que haciendo posibles todas las disgregaciones, imposibilitaban de antemano el recurso a la ley de finalidad inscrita en la criatura [65].

Por mi parte no veo suficientemente probada esta posición. Es verdad que el *Escotismo* preferentemente busca el origen y ligazón de las cosas en el voluntarismo divino, pero no creo exacto que borre *todo* lazo interno entre los seres. Aun en la cuestión debatida de los efectos formales de la gracia, por ejemplo, es sabido que ellos los atribuyen ante todo a la disposición divina aneja a la gracia—realidad física—, pero en ella ven algo como una moneda que ante Dios de algún modo reclama su decreto. Y si bien es falsa la concepción de una *potencia absoluta*—de origen escotista o no—que prescinda de los demás atributos divinos, al modo de los Agustinienses, pero el mero hecho de llamar *absoluta* a tal potencia, indica bien a las claras que los ejemplos que sobre ella descansan son algo *anormal y desproporcionado* a las exigencias naturales de las criaturas. Por lo cual no veo cómo esta filosofía haya podido contribuir en serio al concepto que el autor reprende de un destino

---

(62) Véase al final la posición de la Iglesia en este problema, especialmente en Pío IX contra Frohschammer (Dz. 1669) y en el C. Vaticano, ses. 3, cap. 2 (Dz. 1786).

(63) Lubac, *a. c.* 360.

(64) *Id. ib.*

(65) *Id. ib.*

olvidado del hombre. Respecto del *nominalismo* prefiero callar; pues todos saben que tanto por el número de sus adeptos, como por su influencia en los teólogos de la edad de oro, apenas si merece tenerse en cuenta en el movimiento secular de la Teología católica.

Causa teológica

La tercera causa—de orden teológico—la ve el autor en una *reacción antibayana.*

El milagro se concebía como algo superior a las *fuerzas* de la naturaleza; los dones adámicos como superiores a su *esencia;* pero después de los errores de Bayo, la ortodoxia prescribió un tercer matiz en lo sobrenatural: superior a las *exigencias* de la naturaleza; algo indebido y gratuito. Y este tercer matiz se aplicó también al último fin del hombre. Se le consideró sobrenatural, no sólo por ser *sobreañadido,* sino también por ser *indebido.* Tanto que Suárez y muchos posteriores verán éste como el principal carácter de lo sobrenatural. Además el parcial descuido de la gracia santificante o al menos de su aspecto divino, en los teólogos, en oposición a los místicos, desde el s. XVI al XIX; y recientemente el horror al inmanentismo, que produjo en muchos un extrinsecismo radical, que llegó a no ver sino simple yuxtaposición entre la naturaleza y la gracia, fueron—con la reacción antibayana—las principales causas de esta evolución.

A esta tendenciosa exposición tengo que objetar:

1. Que considero como muy legítima y muy gloriosa la expresa formulación del caracter de *gratuito,* como efecto de la justa reacción antibayana; que juzgo como motivo de orgullo teológico la aplicación de este matiz a *todo* el orden sobrenatural, y principalísimamente al destino inefable a la visión beatífica, fruto no de la misericordia o justicia divina, sino de su ilimitada generosidad y benevolencia infinita. Pues tal carácter de *gratuidad,* aun respecto del *fin último,* no es nada nuevo en la doctrina católica; es antiquísimo como la Iglesia; es algo formalmente *expreso* en toda la Tradición patristico-teológica, al menos respecto de los dones del *estado* sobrenatural, y está *en perfecta consonancia y exigencia con sus doctrinas,* si se trata del destino histórico del hombre.

2. Lamento con el autor cierto descuido, que evidentemente se advierte, del estudio de la gracia santificante, aun en los teólo-

gos de la edad de oro; pues preferentemente—no de un modo exclusivo—se fijaron en las cuestiones suscitadas por el problema de la gracia actual.

3. Me parece un poco tendencioso y peligroso calificar de extrinsecismo radical la noble reacción contra el inmanentismo modernista, conforme a las enseñanzas de la Santa Sede.

3.—Inconvenientes.

Por remate de su estudio, el autor recorre los *inconvenientes* de esta evolución que aplica técnicamente la palabra sobrenatural «al misterio de nuestro destino divino» [66].

Primer inconveniente

Considera en primer lugar catastrófico aplicar la palabra sobrenatural a este fin, supuesto que el *milagro*—de donde históricamente procede—es algo *anormal* y algo brusco que rompe el curso de la naturaleza; de donde se vendrá a considerar el *destino a la visión de Dios* como algo anormal, sobreañadido, introducido imperiosamente por Dios; y se dirá «contre toute la Tradition» (!) que el fin *normal* del hombre ès una bienaventuranza inferior, capaz de saciarle y objeto de nuestros actuales deseos. Tesis desconocida para los antiguos, introducida por innovadores conscientes de ello —cita a Suárez, Vázquez y Rodes— [67], que cargaron un inmenso peso sobre la Teología y Apologética. «Por esta nueva espada de Salomón, el hombre fué dividido en dos pedazos. La reina de las ciencias llegó a ser una *Teología separada*, cómplice inconsciente de la *Filosofía separada* y del *Laicismo*» [68]. «Todo el Cristianismo revistió así un carácter artificial, y el pan de la doctrina fué presentado como una piedra. Un dualismo asesino se introdujo en todos los dominios, incluso en el de la espiritualidad...» [69]. «Con todo esas doctrinas tuvieron su utilidad; jugaron el papel de diques contra corrientes peligrosas, y permitieron la construcción de un tratado detallado y completo de lo sobrenatural. Mas parece haber

---

(66) *Id.* 362.
(67) *Id.* 364.
(68) *Id. ib.* Sobre el laicismo, oriundo de la Tercera República Francesa, véase A. Lang, *Laizismus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, 343; B. Ermonet, *Laicisme*, en *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*, 2, 1767-1810.
(69) Lubac, *a. c.* 365.

llegado el tiempo de desplazar tales diques y de destruir tal andamiaje. Es necesario hoy día depurar definitivamente de semejantes agregados materiales el sentido de la palabra sobrenatural. Es necesaria una más profunda *reinvención del espíritu*» [70].

Si el articulista hubiera recordado las explicaciones de Sto. Tomás y de otros escolásticos acerca del milagro, y no hubiera procedido influenciado por su prejuicio—harto claramente manifestado en todo su estudio—del destino natural a la visión beatífica, hubiera evitado la amargura y apasionamiento que revelan estas páginas.

Del concepto de *milagro,* ni tomaron los antiguos, ni toman los modernos, sino el carácter de *superioridad sobre las fuerzas activas de la naturaleza,* al aplicarlo a lo *sobrenatural* [71]; pero en modo alguno el carácter de *transitorio, raro, anormal* del mismo, que es evidentemente algo secundario y consecuencia. Por consiguiente el destino del hombre a ver a Dios, junto con la visión misma, es algo *superior a las fuerzas activas* del hombre, pero *no anormal,* en el sentido de no ordinario y habitual en esta providencia. Se opone sólo a connatural, pero no a desacostumbrado en este plan histórico.

Normal, en sentido estricto, indica algo «ordinario» y además «conforme al plan connatural»; por eso no debe emplearse, sin más, respecto del último fin. Ni normal, ni anormal; superior a la naturaleza, aunque cosa común, ordinaria, en esta providencia.

Los ditirambos contra Suárez, Vázquez y demás teólogos, son completamente injustos. Hacerles responsables del divorcio entre filosofía y ciencia sagrada, precursores del laicismo, es cosa que dicha en serio haría reir. Sería olvidar la intrusión racionalista y paganizante del Estado en la enseñanza de la Iglesia, para impedirle dar la doctrina integral a las gentes, como antaño en la Edad Media, y para obligarla a restringirse exclusivamente a la ciencia sagrada para sus ministros. Por lo demás la Filosofía y Teología católicas, si bien fueron metódicamente precisivas en su estudio específico—lo cual no tiene nada de reprensible—para nada utilizaron lo que burlescamente se apellida «el nuevo gladio de Salomón» en el orden ontológico. Antes al contrario, en más de una Filosofía escolástica se indican de paso los datos revelados, que no conviene olvidar en las cuestiones. Un ejemplo entre mil. Urráburu

(70) *Id. ib.*
(71) Cf. Sto. Tomás, *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.

en sus escasa e injustamente apreciadas «Institutiones Philosophicae quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat» [72].

Lejos, pues, de ser un andamiaje inútil el *Tratado de ente supernaturali* moderno, es más bien una preciosa construcción teológica, que permanecerá en los siglos futuros como legítimo progreso de la ciencia sagrada.

Segundo inconveniente

Segundo inconveniente—según Lubac—es considerar *adventicio* el fin último, por el cual Dios se dona al hombre como el principal de sus dones; la visión beatífica queda relegada al carácter de «magníficos accidentes». Efecto de ello es también cierta confusión en el estudio de la posibilidad del *estado de pura naturaleza*, al no estudiar aparte el destino a la visión de Dios, sino englobado en el problema de los demás dones de Adán. Práctica tanto más lamentable, cuanto que en algunas proposiciones de Bayo, la Iglesia condena la connaturalidad del don de integridad, pero nada dice respecto del fin último. Es menester, pues, una *reinvención de la finalidad* [73].

No creo pueda llamarse inconveniente calificarse de *adventicio* el destino a la visión de Dios, si se conserva el sentido de la palabra en su original. *Adventicio* quiere decir algo que no constituye ni brota de la naturaleza, y en ese sentido la destinación actual del hombre—al constituirse, no precisamente después—es metafísicamente *adventicia*. Pero no lo es en el sentido—que nadie que yo sepa le ha dado—de meramente *superpuesto* a la naturaleza. No; el destino a la visión beatífica *sustituye* al destino natural y *eminentemente le contiene*.

Tampoco acierto a vislumbrar la confusión que Lubac acusa en los grandes autores de la Escolástica en el estudio de la naturaleza pura. Pues bien saben distinguir—muchos al menos—las dos o tres cuestiones que quiere el autor. En particular Suárez evidentemente no peca en este punto, pues expresamente en *dos capítulos distintos* estudia lo relativo al destino del hombre y lo relativo al don de integridad [74]. Por lo demás, bien entendido el sentido *adventi-*

(72) Valladolid, 1890 ss.

(73) Lubac, *a. c.* 365-368.

(74) He aquí los títulos de los primeros capítulos del *Prolegomenon IV de Gratia:* Caput I. *An possit homo in statu purae naturae creari in ordine ad finem supernaturalem.*—Caput II. *Utrum potuerit homo in statu purae naturae creari in ordine ad naturae integritatem, et consequenter an potuerit sine illa creari* (Ed. cit. t. 7, p. 179, 186).

cio, tan sobrenatural es el destino a la visión de Dios, como la inmortalidad, como cualquier otro de los dones del estado de justicia original. Mejor dicho, es más sobrenatural, pues él lo es en sentido estricto, y aquéllos (integridad, inmortalidad, felicidad corpórea) fueron sólo preternaturales; y el preternatural tiene su incoación, sus raíces—no su exigencia—en la misma naturaleza. El sobrenatural no. Respecto de las proposiciones de Bayo, después tendremos ocasión de hablar.

Tercer inconveniente

El último inconveniente que advierte el autor, es que por *reaccionar contra Bayo,* por estudiar más polémica que objetivamente, se ha insistido demasiado en el carácter de gratuidad del fin último, descuidando su carácter de *divino.* Se ha llegado al *divorcio entre Mística y Teología.* Precisa, pues, una *renovación del pensamiento místico* (75).

Conviene no extremar las cosas.

Los grandes autores jamás han descuidado el concepto *absoluto* (divino) de lo sobrenatural; aunque tal vez algunos se hayan fijado preferentemente en su aspecto *relativo* (superante a la naturaleza). Más aún, el concepto relativo lleva al mejor conocimiento del absoluto o divino. Pues si bien todas las criaturas, por serlo, son participaciones de la Divinidad; pero no todas pueden llamarse *deificadas*, sino sólo aquellas que participan de perfecciones *características de Dios,* de perfecciones *connaturales a sólo Dios,* de perfecciones que son *naturalmente exclusivas de Dios,* de perfecciones que *superan la esfera de toda criatura.* Y siendo la visión intuitiva del Infinito una de ellas, la comunicable aunque sólo sobrenaturalmente, se puede apreciar con toda claridad que esta perfección y las ontológicamente enlazadas con ella—la gracia y los dones—son perfecciones verdaderamente *deificantes.* Y esto por el hecho de ser perfecciones naturalmente inaccesibles e indebidas a toda creatura, superiores a su esencia y secuelas naturales, superiores a todas sus exigencias físicas y morales. Nadie se diviniza sin participar algo naturalmente exclusivo de Dios.

De modo que este estudio en nada ha contribuído al pretendido divorcio entre Mística y Teología. Los grandes teólogos han sido grandes místicos.

(75) LUBAC, *a. c.* 368-9.

La reacción antibayana ha sido un beneficio grande para la ciencia sagrada, y lo será por completo cuando la doctrina de la Iglesia apoye con su autoridad infalible la plena puntualización del sobrenatural aplicado en toda su amplitud al fin histórico del hombre.

Reflexiones

Quiero terminar mi crítica, antes de exponer la posición de la Iglesia, con las siguientes reflexiones:

1. Quienes con estas teorías—que, en frase de Garrigou-Lagrange, frisan con el Bayanismo (76) —pretenden exaltar por un lado la naturaleza humana, realmente por otro la deprimen, y deprimen sobre todo al Creador.

Deprimen la naturaleza humana; porque vienen a negar una posible *bienaventuranza proporcionada a nuestra naturaleza,* en que la posesión de Dios sería a través del espejo de las criaturas, pero vistas no con el esfuerzo, ingenio, trabajo y limitación del estadio de vía, sino con la absorbente luminosidad de las indescriptibles *infusiones de imágenes bellísimas* del Creador, que éste, en la infinidad de su poder y en la exactitud de su justicia, les concedería en una eternidad. Bienaventuranza *saciante,* que, según Sto. Tomás, los Teólogos en general han admitido como connatural al hombre. ¿Acaso Dios no puede suficientemente glorificar a una criatura, sin sacarla de su propia esfera, de su perfectibilidad? Una tan naturaleza racional ¿sería objeto posible, objeto digno de la Sabiduría creadora? *¿No sería esto deprimir al Creador?*

2. Desconocen o parecen no reparar en la anormalidad de admitir algo en sí *sobrenatural,* en cuanto a su consecución y a los medios de adquisición, y *natural* en cuanto a su apetibilidad y perfectibilidad.

Esto es evidentemente una antinomia. Pues si la visión beatífica es algo que yo con deseo serio, consciente, racional anhelo; si es algo a que naturalmente está y debe estar destinada mi naturaleza, de suerte que en ello y sólo en ello pueda lograr mi felicidad, y fuera de ello suma miseria y desgracia; ese fin es *natural,* ese fin es *debido* a mi naturaleza; y por tanto los medios necesarios para alcanzarlo son *naturales,* son *debidos* a mi naturaleza, aunque se pretenda llamarlo sobrenaturales, aunque estén fuera del alcance de

(76) Garrigou-Lagrange, *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?,* en *Angelicum,* 8 (1931) 142.

mis fuerzas; los *exige* mi naturaleza. Natural, pues, será—lo que rehuyen de confesar los partidarios de Lubac—la gracia santificante, naturales los dones infusos en la justificación, natural la misma inhabitación o donación del Espíritu Santo, naturales los sacramentos, etc., etc. Lo exige la lógica.

El concurso natural es algo superior a las *fuerzas* humanas, la infusión del alma en la materia humana organizada, y otras muchas cosas, son algo *inaccesible* al hombre, y sin embargo todo ello es *natural,* por ser *debido* a la naturaleza humana. Lo mismo sucedería, en la opinión que reprobamos, con la gracia y dones infusos, con la visión beatífica y el lumen gloriae. Llámense, pues, objetos *naturales* en todo rigor. Y la fórmula primitiva: «la visión de Dios es natural *quoad appetitionem,* sobrenatural *quoad consecutionem*», cámbiese por esta otra: «la visión de Dios es *plenamente* natural». Pues aunque el hecho de ser ella superior a las fuerzas *activas* del hombre la coloque en cierto sentido por encima del hombre (como el concurso natural), pero por ser *exigida, debida,* es natural. Tan natural—en su grado—como la intelección abstractiva del Infinito en el estadio de término, a pesar de no poder el hombre obtenerla sino por infusión de Dios.

Y entonces borremos la *línea divisoria* entre natural y sobrenatural, grabada con cincel, por la Escritura y Tradición, con los documentos de la Iglesia, Padres y Teólogos. Y, como consecuencia, extingamos de nuestro corazón la gratitud inmensa que debe brotar en todo bien nacido a Dios, porque sin que nadie ni nada—ni las exigencias de nuestra naturaleza—le obligase, libérrimamente, por su infinita generosidad, nos hizo el beneficio de no dejarnos en el plano aunque perfecto, que por creación nos correspondía, para ensalzarnos hasta sí, por encima de todo lo que naturalmente pueden exigir todos los órdenes de criaturas concebibles por un entendimiento infinito; por habernos, en suma, hecho de hombres verdaderos dioses, en el conocido sentido de la palabra.

4. Y por último, si alguien vanamente pretende escudarse con Sto. Tomás, persuadiéndose de ser esa su doctrina—los verdaderos tomistas no tendrán razones objetivas para ello—es preciso, en fuerza de la ortodoxia, atenerse ante todo al principio del mismo Sto. Tomás: En caso de conflicto «magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cuiuscumque Doctoris», y podríamos añadir «etiam ipsius Aquinatis» (77).

(77) Sto. Tomás, *Sm. Th.* 2-2, q. 10, a. 12, c; cf. 1, q. 12, a. 1-4; q. 62, a. 1; 1-2, 62, a. 3.

Expongamos, pues, en breves líneas la doctrina de la Iglesia, conforme a la cual deben reformarse todas las investigaciones históricas discordantes.

Posición de la Iglesia.

1. *El fin último del hombre actual* (historice) *en esta providencia, que es la bienaventuranza por la visión intuitiva de Dios, es sobrenatural.*

Pío IX habla contra Frohschammer de dogmas «supra naturam»,

> «quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet *supernaturalem hominis finem* et ea omnia quae ad ipsum spectant...
>
> »quae *supernaturalem hominis elevationem* ac *supernaturale eius cum Deo commercium* respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur» (78).

El Concilio Vaticano afirma:

> «Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad *finem supernaturalem,* ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (79).

2. *Este fin sobrenatural es naturalmente incognoscible, por los principios de la razón, sólo es cognoscible por la revelación y por la fe.* Por lo cual, en la hipótesis del destino a él, *fué necesaria una revelación* que nos descubriese el término de nuestros anhelos sobrenaturales.

Pío IX llama *falsa y errónea* (80) la doctrina de Frohschammer, según la cual la Filosofía puede descubrir dicho fin:

> «Philosophiam... posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quae naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis obiectum), verum etiam ea, quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet *supernaturalem hominis finem* et ea omnia quae ad ipsum spectant... *ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere,* rationemque, dato hoc obiecto, *suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire*» (81).

Y repitiendo esta idea, deslinda los límites de la razón y de la

---

(78) Pío IX *Carta «Gravissimas inter»*, de 11 de diciembre de 1862 al Arzobispo de Munich contra las falsas teorías de Jacobo Frohschammer, profesor de la Universidad (Dz, 1669, 1671).

(79) *Concilio Vaticano,* ses. 3, cap. 2 (Dz. 1786).

(80) Pío IX *carta cit.* (Dz. 1669): «Quae auctoris doctrina quam *falsa* sit et *erronea,* nemo est qui christianae doctrinae rudimentis vel leviter imbutus non illico videat planeque sentiat».

(81 *Id. ib.* (Dz. 1669).

fe. No podemos permitir—dice—que en este gravísimo negocio se confundan las cosas, y que la razón invada el terreno reservado a la fe,

«cum certissimi omnibusque notissimi sint *fines, ultra quos ratio numquam suo iure est progressa vel progredi potest*. Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis *elevationem* ac supernaturale eius cum Deo *commercium* respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane, *cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt*. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed *a communi et numquam immutata Ecclesiae doctrina recedere*.

»Ex divinis enim litteris et sanctorum Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci; sed illa *reconditiora dogmata* Deum solum manifestasse... Divinis eloquiis inhaerentes ss. Patres in Ecclesiae doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis, ab illa rerum notitia, quae per Spiritum Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solum *humanam philosophiam*, verum etiam *angelicam naturalem intelligentiam transcendunt*, quaeque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc *ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent*, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino» (82).

El Concilio Vaticano, hablando de la «divina revelación», por la cual Dios quiso, además de la manifestación de la razón, «alia eaque *supernaturali* via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi *revelare*», añade que tal revelación *por eso*

«*absolute necessaria* dicenda est..., *quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem*, ad participanda scilicet bona divina, quae *humanae mentis intelligentiam omnino superant*» (83).

A esto se refiere lo que en el capítulo cuarto y en sus cánones correspondientes se define, distinguiendo los dos órdenes de conocimientos, diversos tanto por el *principio*—razón o fe—, como por el *objeto*—verdades naturalmente cognoscibles o misterios:

«Credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quae, *nisi revelata divinitus*, innotescere non possunt» (84).

«Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta *mysteria* contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit» (85).

(82) *Id. ib.* (Dz. 1671-3).
(83) *Conc. Vatic.* ses. 3, cap. 2 (Dz. 1786).
(84) *Conc. Vatic.* ses. 3, cap. 4 (Dz. 1795).
(85) *Conc. Vatic.* ses. 3, can. 1 (Dz. 1816).

En suma, el Vaticano nos obliga a admitir dogmas en la revelación incognoscible no sólo en cuanto a su existencia, sino ocultos y obscuros en sí mismos, aun recibidos por la revelación y la fe; y que entre esos dogmas se encuentra el fin sobrenatural del hombre, su elevación al orden sobrenatural y lo relacionado con ella.

Ahora bien, ¿se concilia con esta verdad la teoría de que el fin último sobrenatural, la visión beatífica es natural en cuanto a su apetibilidad; o en otras palabras, que podamos tener respecto de aquel un *deseo natural,* serio, consciente, absoluto y eficaz, si todo apetito de tal categoría debe fundarse en un *conocimiento natural* cierto y positivo? ¿Acaso puede desearse lo que no se conoce y en el grado en que no se conoce por lo menos de un modo vago y genérico? Si según la doctrina de la fe, la visión beatífica es naturalmente incognoscible, ¿puede ser naturalmente apetecible? ¿Puede constituir el fin normal del hombre, en armonía y dentro de la esfera de sus aspiraciones? ¿Tendremos que desmentir al Vaticano que afirma la *necesidad absoluta de la revelación* que nos descubra nuestro destino sobrenatural; ya que pretendemos admitir un apetito natural fundado sin duda en un *conocimiento natural?* La inconsistencia de la teoría que comentamos, está a la vista de todos.

3. El destino mismo al fin sobrenatural es algo gratuito.

Alguien ha pretendido que contra Bayo sólo se estableció la sobrenaturalidad de los *dones* en que Adán fué constituído *(estado)* como superiores a sus fuerzas y a sus exigencias; pero no la sobrenaturalidad de su *fin último,* de su *ordenación* a la visión beatífica [86].

Sin embargo, me permito dudar de tal aserción. Si se examina atentamente la 3.ª proposición condenada de Bayo, aparece implícita la sobrenaturalidad-gratuidad de la visión beatífica. Pues si la bienaventuranza sobrenatural—sobrenatural en sí misma—fuese natural en su apetibilidad, la concesión de ella al que hubiere perseverado en los dones recibidos, sería «merced y no gracia o don gratuito», pues le sería debida. Y no podría decirse gratuita, por haber precedido la gracia fuente de los méritos; pues la gracia, por el mero hecho de ser algo necesario para obtener el *único fin normal* del hombre—ésto vienen a decir los autores de la teoría combatida—le sería debida, con lo que perdería el carácter de gracia. Y no sería solamente necesaria en la hipótesis de que Dios elevase

(86) LUBAC, *a. c.* 366-8.

al hombre al destino sobrenatural, sino que absolutamente le sería debida, ya que cualquier otra hipótesis queda descartada, desde el momento que se afirma que la visión beatífica es el único fin que Dios digna y sabiamente obrando podría asignar al hombre. Pues Dios se contradiría al negar al hombre recto y fiel el objeto de las más íntimas aspiraciones de su naturaleza. He aquí la proposición condenada:

«3. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset *merces et non gratia*» [87].

* * *

Para terminar, desearía hacer constar que el reflorecimiento de la Teología católica, ha de ser no sola ni exclusivamente un estudio—a lo racionalista—de los Padres; mucho menos, restringido a la figura de S. Agustín [88] por muy excelsa que sea; sino un estudio llevando en la mano la antorcha de las decisiones de la Iglesia, no para prejuzgar—metodológicamente—las cuestiones sino para no estar contentos de nuestros resultados, mientras no se conformen con la columna de la verdad, y para no errar en el mismo proceso, por otro lado todo lo desapasionado e imparcial que se quiera. Desearíamos haber visto expresamente citado este gran faro de nuestras investigaciones, ya que en su lugar se presentan otros que no ofrecen la misma garantía. Desde luego M. Blondel, el P. Laberthonière y Rousselot no han de ser los que mejor nos dirijan en nuestro intento [89].

(87) S. Pío V, *Bula «Ex omnibus afflictionibus»*. de 1 de octubre de 1567 (Dz. 1003).

(88) A este respecto son curiosas las observaciones de F. X. Jansen a propósito de Bayo y del proceso psicológico de su error, que principalmente se debió al exclusivo estudio y unilateral-autodidacta de la obra de S. Agustín, con omisión y aun desprecio de toda Teología escolástica, y sin tener a la vista la doctrina secular de la Iglesia. El lamentable caso de Bayo—dice el citado autor—se repetirá cuantas veces se intente hacer un estudio de la antigüedad en las mismas condiciones de restricción a S. Agustín y de exclusivismo criteriológico (Jansen, *Baius et le Baianisme* [Louvain, 1927] 127-140).

(89) Lubac, *a. c.* 369, nota 1.

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA TRADICIÓN MANUSCRITA DEL PSEUDOATANASIANO «DIALOGO I CONTRA UN MACEDONIANO O PNEUMATÓMACO»

por

AUGUSTO SEGOVIA S. I.

El primer Diálogo, pseudoatanasiano, contra los Macedonianos, sin tener la firmeza y elevación de pensamiento de Atanasio, ni la sobriedad y competencia exegéticas de Teodoreto, ni la composión erudita y sistemática de un Dídimo, autores todos a los cuales se ha querido atribuir [1], merece sin embargo ser estudiado, por razón de los informes que suministra sobre la evolución de la controversia pneumatómaca y a causa de un escrito o fragmento de escrito de un macedoniano que nos ha trasmitido.

El autor del tratado trascribe un corto diálogo de pluma macedoniana, contenido en un billete (σχεδάριον) y dirigido contra la divinidad del Espíritu Santo; tras cada uno de los argumentos, nuestro escritor va intercalando la refutación correspondiente; después añade él, por su cuenta, en forma también de Diálago, entre un Ortodoxo y un Macedoniano, diversas pruebas de la identidad de naturaleza del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo; el conjunto se remite a un respetable destinatario, para que lo examine.

Dadas las deficiencias del texto impreso, lo primero que se im-

(1) En *Gregorianum,* XIX (1938) p. 4, nota 2.ª, apuntamos los nombres y referencias de los críticos que han defendido respectivamente aquellas atribuciones. Ultimamente, a los 23 años de la publicación del trabajo de F. Loofs, impugnador de E. Stolz, que abogaba en 1905 por la paternidad de Dídimo, se anuncia un nuevo defensor de la opinión stolziana: A. GUENTHOER, *Die 7 ps.-athanasian. Dialoge, ein Werk des Didymus v. Alex.* (Diss. Inst. Pont. S. Anselmi), Rom, 1937. Al escribir estas líneas, la obra se encuentra aún en prensa, según nos comunican de Roma.

pone es su mejora, en lo posible, investigando la tradición manuscrita. Tal era nuestra intención, al prometer en *Gregorianum* (l. c.) que tocaríamos más tarde este punto. En el presente artículo, después de indicar algo sobre la tradición impresa de la obra, sólo vamos a dar una idea de los códices manuscritos que nos han trasmitido el Diálogo, dejando para otra ocasión el estudio del texto y el cotejo de las variantes que aquéllos ofrecen.

1.—Las ediciones impresas.

El tratado y otras piezas del mismo grupo, como el Diálogo 2.° contra Macedonianos y cinco Diálogos de Trinitate, han encontrado un puesto entre las obras atanasianas, desde la primera edición del texto griego, en 1570 por lo que toca a estos últimos, y en 1601 (2), Heidelberg, «ex officina Commeliana» (3), por lo que se refiere a los primeros.

Aquí, en el segundo tomo, entre otros escritos «non pauca quae tam Graece quam Latine nunc primo eduntur» (4), y al frente de veinte tratados contra diversas herejías, se lee nuestra obra bajo el título: ... Λόγος ἐν εἴδει διαλέξεως μετὰ μακεδονιανοῦ πνευματομάχου (5)

Felckmann, el primer editor de 1601, utilizó los manuscritos *palatinus graecus 416* y «un augustano» (= *laudianus graecus 26),* de los cuales hablaremos después; los dos atribuyen expresamente el Diálogo a S. Atanasio (6).

Desde la *editio princeps* de Heidelberg, el tratado quedó incorporado a las demás obras atanasianas publicadas en las sucesivas ediciones, de conjunto, grecolatinas. Pero las dos siguientes, de las

(2) «Quaedam exemplaria, uti Dresdense, prae se ferunt notam anni 1600 et Goetz *(Mem. Bibl. Dresd.* I, p. 363) animadvertit in illo Dresd. exemplari deesse Athanasii fragmenta a Felckmanno (qui post mortem Commelini curam editionis suscepit) collecta, item varias lectiones... Haec omnia, tamquam adapendicem, anno sequenti adiecta et novo titulo notaque a. 1601 instructa fuisse exemplaria reliqua, haud male coniicit» G. Chr. Harles, *Bibliotheca Graeca* (Fabicii), v. 8.°, Hamburgi (1802) p. 182.

(3) Su fundador, el calvinista Jerónimo Commelin, nacido en Douai (Flandes), acudió a Heidelberg en 1587, atraído por la fama de los numerosos códices de clásicos que poseía la Biblioteca de la Universidad (cfr. J. Fr. Hautz, *Geschichte der Universität Heidelberg,* II, Mannheim, 1864, p. 147). Muerto Commelin, cuando estaba ya para publicar la edición de Atanasio, encargóse de ella Pedro Felckmann, vir sane eruditus et φιλόπονος en frase de Montfaucon; la tipografía pasó a Judas y a Nicolás Bonutii, firmantes de la dedicatoria que de la edición se hizo al Conde Palatino, Federico IV (1592-1610).

(4) Tomo segundo, Título.

(5) El tratado ocupa las páginas 223-241, D.

(6) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου.

que una apareció en 1627, París [7] y otra en 1686, Leipzig? [8], son reproducciones empeoradas de la heidelbergense [9]. Otro juicio muy distinto merece la parisina [10] de 1698 [11], a cargo del sagaz y eruditísimo investigador, benedictino de Saint-Maur, Bernardo de Montfaucon [12]. Nuestro Diálogo (pp. 542-547 del segundo volumen, «minoribus typis» como las otras obras «quae aperte spuria sunt»), encabeza aquí, a diferencia de las dos ediciones anteriores, la lista de veinte escritos contra diversas herejías, numerados en un índice previo, lo mismo que en Felckmann y en los códices *palatino* y *augustano (laudiano),* utilizados por éste [13]. El editor, por lo que se refiere a dichos tratados, cuya serie abre el Diálogo antimacedoniano, tiene el mérito de haberse esmerado en corregir los errores y omisiones, que se habían ido deslizando en las ediciones posteriores a la *princeps*. Su resultado fué, pues, restaurar esta edición de Felckmann; nuevos manuscritos, distintos de los dos que había éste colacionado, no estuvieron al alcance de Montfaucon; y aun de ambos códices se valió, no directamente, sino a través de las variantes anotadas por aquél.

---

(7) Véase el Diálogo, t. II, pp. 261-286. La edición estuvo a cargo del traductor calvinista de la Biblia, Juan Fischer, y fué impresa en la tipografía de la Viuda de Claudio Morell.

(8) La obra lleva la indicación: «Coloniae, Sumptibus Mauritii Georgii Weidmanni, MDCLXXXVI. También las *Acta eruditorum* (Lipsiae, 1686) m. Mai. suponen que la edición se imprimió en Colonia; cfr. pp. 270 y 224. Lo mismo apuntan O. Bardenhewer, *Geschichte d. altkirchl. Literatur,* III (Freiburg i. Br., 1923) p. 47, y W. v. Christ - O. Staehlin, *Geschichte d. gr. Litter.*, II, 2, ed. 6 (München, 1924) p. 1380 *(Handb. d. Altertumwiss.*, ed. I. v. Müller - W. Otto). Por el contrario, Montfaucon (pref. a la edic. de 1698, n.° 7, p. III), R. Ceillier, *(Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques,* nouv. edic., t. 4.°, París, 1860, p. 231) y Fabricius-Harles, *(Bibliotheca Graeca,* t. 8.°, p. 182) aseguran que, no obstante el pié de imprenta, la obra fué editada en Leipzig (y, según Montfaucon, l. c. en 1681). Dada la poca importancia del asunto para nosotros y no disponiendo de elementos suficientes para juzgar por cuenta propia, nos limitamos a consignar estas divergencias de los autores.

(9) La de París, entre otros defectos, omite las variantes de Felckmann, que, aunque pocas en el caso de nuestro Diálogo (sólo doce) eran siempre apreciables. La edición de 1686 reproduce la parisina, pero con muchas faltas; por lo demás se añadió (pp. 699-704) el *Syntagma doctrinae ad monachos et laicos,* publicado en Paris por A. Arnoldo (cfr. *Acta eruditorum,* Lipsiae, p. 270).

(10) Impresa en J. Anisson. Una breve descripción de ella puede verse en Ceillier, *l. c.,* pp. 231-232 y en Fabricius-Hárles, *l. c.*, p. 183.

(11) Antes de esta fecha, ya nuestro Diálogo había sido publicado también con los pseudoatanasianos *de Trinitate* y el segundo *contra Macedonianos,* entre las obras de Teodoreto. Cfr. el *Opus posthumum* de J. Garnier, editado por Hardouin, (París, 1684), a modo de *Auctarium* a la edición de Teodoreto, dada a la publicidad en 1642, (París), por J. Sirmond. Pero nótase que Garnier no utiliza nuevo material manuscrito: se contenta con aludir al *palatino (416),* «qui nunc in bibl. vaticana est» y a los códices «quos Felckmannus a se visos scribit»: Diss. 2^{a}, *Appendix de dialogis adv. Arianos* etc., en: *B. Theodoreti, Opera omnia,* t. V. Halle, 1774, pp. 424 (III), 425 (VII), (edic. S. L. Schulz). Véase el Diálogo. pp. 1033-1070.

(12) Su «symista» y colaborador J. Loppin, murió en 22 de Dic. de 1693, cuando los trabajos de la edición iban por la primera mitad del primer volumen.

(13) El *palatino* trae propiamente 21 tratados; pero la última pieza, en las ediciones, forma parte del Diálogo 2.° *de Trinitate* (Mg 28, 1173-1201).

Por consiguiente, la nueva edición del Diálogo, bajo el punto de vista crítico, marca, sí, un progreso, pero únicamente respecto de las ediciones de 1627 y 1686, y no con relación a la *princeps*.

Posteriormente, ninguna mejora se ha introducido en el texto del Diálogo, pues la edición de 1777 (14) que vió la luz pública bajo la iniciativa del Obispo de Padua, N. A. Justiniani, si bien tiene en general la ventaja de presentar una sola obra, además de los atanasianos contenidos en la edición benedictina, los descubiertos después por el mismo Montfaucon y por Wolf, Maffei y Antonelli, con todo, en lo referente a lo ya publicado en 1698, reproduce (15) simplemente este texto. Y la Patrología de J. P. Migne, por su parte, vulgariza tan solo la edición paduana, con algunas adiciones y en un orden más racional (16).

Una excepción parcial a lo dicho, sobre la falta de progreso en la mejora del texto del Diálogo, ofrece la edición del σχεδάριον impresa por Fr. Loofs en 1914 (17), para la cual se utilizan algunas variantes del manuscrito *escurialense X II 11 (0),* procedentes de una colación incompleta de G. Ficker (18).

Por todo lo expuesto, se ve que desde Felckmann, la cuestión de la corrección del texto del Diálogo, como la de otros pseudoatanasianos, apenas se puede decir que ha progresado por el trabajo de los editores o de los historiadores de doctrinas, si no es, hasta cierto punto, por la comunicación de Loofs, hecha hace 23 años a la Academia de Berlín, e indirectamente, por las novísimas investigaciones de Opitz sobre las obras auténticas de S. Atanasio (19).

Este problema crítico es lo que hemos de examinar ahora. Afortunadamente, por lo que atañe al texto, la investigación ha avanzado no poco en los últimos años, descubriendo interesantes colecciones manuscritas de atanasianos, mucho más antiguas que los dos códices del s. XVI, únicos invariablemente empleados en las edi-

---

(14) Schulze, al reeditar en 1774, (Halle), las obras de Teodoreto, publicadas por Garnier, y con ellas los Diálogos (para Schulze pseudoteodoretanos) *de Trinitate* y *contra Macedonianos,* sólo se valió de la edición benedictina en la corrección del texto de estas dos últimas piezas. Véase *B. Theodoreti... Opera omnia...*, t. V, praef. p. VI.

(15) El Diálogo se halla en el t. 2.°, pp. 474-488.

(16) Nuestro escrito léese en el t. 28, pp. 1292-1329.

(17) Cfr. *Zwei macedonianische Dialoge (Sitzungsberichte d. Kgl. Preuss. Akad.,* Phil.-hist. Kl., 19, 1914) pp. 536-537.

(18) Cfr. Loofs, *l. c.,* p. 535, nota 1.ª.

(19) H. G. Opitz, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius (Arbeiten z. Kirchengesch.,* edic. E. Hirsch - H. Lietzmann, 33, Berlín, 1935).

ciones del Diálogo, desde Felckmann a Migne. Util será, por tanto, recurrir a tan precioso material, en busca del escrito.

2.—Las colecciones atanasianas más antiguas.

El primer hecho interesante que observamos al examinar las compilaciones manuscritas de obras atribuídas a S. Atanasio, es que nuestro Diálogo no figura en los códices más antiguos, que conocemos hasta ahora, de tales colecciones; códices, por cierto, que reproducen, no el original griego, sino diversas recensiones orientales.

En efecto, empezando por las siríacas, observamos que no aparece nuestro tratado en el *cod. 8606 oriental* del Museo Británico, copia hecha en Edesa el año 723 [20], pero de una traducción, cuyo original remonta a la segunda mitad del s. V.

Tampoco hallamos el Diálogo en las recensiones armenias [21] de las colecciones atanasianas, trasmitidas por los códices *629* de la Bibl. de Mekitaristas de Viena (s. XIX), *648* de la misma (s. XIII o XIV) y *818* véneto (con un colofón, paralelo al citado *vienense 629)* (s. XII); códices, cuyo arquétipo armenio (representado por dicho manuscrito de Viena y el colofón del veneciano) data de fines del s. VIII, o principios del IX.

Este primer resultado negativo tiene su importancia, bajo el punto de vista de la autenticidad del Diálogo, sobre todo si se tiene en cuenta el gran número de tratados genuinos de Atanasio que pasaron a dichas compilaciones orientales.

En cuanto a las series de atanasianos en griego, falta también el escrito en los más antiguos que conocemos, es decir, en los códices del s. X [22].

---

(20) De este códice se ocupan R. Casey *(Journal of Theol. Studies,* 35, 1934, pp. 66-67 y, con más detalle. Opitz *(Zeitschrift f. Neutes. Wiss.*, 33, 1934, pp. 18-31), de donde tomamos los datos que apuntamos arriba.

(21) Para las noticias que siguen, cfr. Casey, *Harvard Theol. Review.* 24, 1931, pp. 43-59; véase especialmente el resumen de la p. 58.

(22) Principalmente nos referimos al *cod. 428* de la Bibl. Nacional de Atenas, que abarca 17 escritos, atribuídos a Atanasio, sobre el cual véase el artículo de K. Lake - R. Casey en *Harvard Theol. Review*, 19, 1926, p. 259 y sigs. Acerca del *cod. G, Laurentianus 4, 23,* cfr. Opitz, *Untersuchungen,* p. 79. Por lo demás, tampoco encontramos el Diálogo en los manuscritos *T, Patmiacus A 4* (s. X), *X, Genuensis* (s. X/XI), ni en los tres de Atos, Laura de Atanasio: *t, 148* (s. XI), *y, 178* (s. X), *z, 346* (s. X). De todos ellos escribe Opitz *(l. c.,* p. 12): «Es liegt in X und T, vielleicht auch in den drei Hss. aus der Laura des Athanasius (cods. t, y, z) der älteste erreichbare Typus des durch viele jüngere Kodizes repräsentierten alten Athanasiuscorpus vor». Finalmente, también omite nuestro Diálogo el *cod. Ambros. gr. 235, D, 51,* que, además de la dependencia respecto de Z en la segunda parte (nn. 15-23), presenta, en sus pri-

Sin embargo, ya en la siguiente centuria nos encontramos con una recensión griega del Diálogo, como vamos a ver en seguida.

3.—Manuscritos que contienen el Diálogo.

Codex Athous Vatopedi 7 (W), s. XI o XII:

La descripción del Catálogo [23] deja mucho que desear, como observa Opitz, quien por su parte da interesantes pormenores sobre la disposición del manuscrito [24]. El Diálogo ocupa los fol. 49 a al 60 b, de los cuales poseemos una fotocopia; los rasgos de la escritura son finos y diminutos, la presentación clara y elegante. En cuanto al contenido, sólo nos interesa el primer códice (el manuscrito está compuesto de dos, escritos independientemente el uno del otro y unidos después); en él se hallan, atribuídas a Atanasio, las *Confutationes quorumdam propositionum*, cuyo verdadero autor es Euterio de Tiana [25], la *Apología de fuga, De sententia Dionysii, Epistula ad Afros, Expositio fidei,* dos *Diálogos «contra Macedonianum»* (el primero el nuestro), otros dos Diálogos pseudoatanasianos *de Trinitate* (2.° y 5.°) y el *Diálogo*, también falsamente adjudicado a Atanasio, *de un Montanista y un Ortodoxo* [26].

Como se ve, es ésta una compilación, en que van mezcladas obras atanasianas genuinas y espúreas. Reténgase especialmente el grupo formado por las Confutaciones, Diálogos antimacedonianos y los dos *de Trinitate*.

---

meros tratados (nn. 1-15), una recensión, cuyo modelo fué una colección de atanasianos, conocida ya por Teodoreto (cfr. Opitz, *Zeitschrift f. neut. Wiss.*, 33, 1934, pp. 25-27; *Untersuchungen*, pp. 81 y sigs.; 153; 190 y sigs.).

(23) *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi on Mt. Athos (Sophr. Eustratiates and Arcadios)*, Cambridge, 1924, pp. 5-6 *(Harvard Theologica Studies,* 11). El título del Diálogo se da acortado: τοῦ αὐτοῦ (S. Atanasio) διάλεξις μετὰ μακεδονιανοῦ. El manuscrito añade ἤτοι πνευματομάχου.

(24) Opitz, *Untersuchungen*, p. 18. Ya Lake, que había estado en Atos durante el verano de 1902, describe, entre otros, nuestro códice en el artículo *Some Further Notes on the MSS of the Writings of St. Athanasius (Journal of Theol. Studies*, 5, 1904, pp. 110 y sigs.). Lake opina que el manuscrito data de la segunda mitad del s. XII, aunque no excluya la posibilidad de que pertenezca al siglo anterior, según parece indicar una nota del fol. 101ª.

(25) Cfr. Ficker, *Eutherius von Tyana, Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431* (Leipzig, 1908), pp. 40-45.

(26) Ficker que imprimió este interesante opúsculo *(Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 26, 1905, pp. 449 y sigs.), según el manuscrito *O*, escurialense, ve en él un escrito utilizado por Dídimo *(ibid.*, p. 461). P. de Labriolle lo atribuye con bastante probabilidad al mismo Dídimo *(Les sources de l'histoire du Montanisme...*, Fribourg Suisse, 1913: *Collectanea Friburgensia*, Publications de l'Université..., Nouvelle série, fasc. 15, pp. CVI-CVII de la Introducción).

Codex Scorialensis X II 11 (O), s. XIII:

De este manuscrito dice Ficker [27] que es uno de los más valiosos de los atanasianos vistos por él, desde luego mejor que el utilizado en las ediciones impresas [28].

También aquí, como en el *W*, nos hallamos con dos *Corpora Athanasiana*, independientes entre sí [29]; sólo que ahora la parte interesante para nosotros es la segunda (fol. 397ª-435ᵇ). La copia fotográfica de los fol. 412ª a 431ª, que tenemos a la vista, ofrece unos caracteres de letra mayores y más irregulares que los de *W*, pero bien legibles. Nuestro Diálogo empieza en el fol. 412ª y termina en el 420ª.

El orden de los tratados en esta segunda compilación, que encontramos en el manuscrito, presenta un parecido notable con el de los escritos de la primera parte de *W*. En efecto, también aquí abren la serie las Confutaciones pseudoatanasianas de Euterio [30]; a continuación, omitidas las piezas genuinas de Atanasio, que intercalaba *W*, hallamos los restantes Diálogos *(contra Macedonianum*, 2.º y 5.º *de Trinitate, Montanistae et Ortodoxi)*, con el mismo orden que en *W*. Y es de notar que este último tratado sólo se ha trasmitido, que sepamos por *W* y *O*. La única diferencia, pues, entre ambos manuscritos, en lo tocante a las piezas que encierran, consiste en que *W* presenta escritos genuinos de Atanasio, interpuestos entre los otros pseudoatanasianos, mientras que *O* sólo tiene estos últimos. Los tres elementos del núcleo indicado en *W*, aparecen aquí en sucesión inmediata: Confutaciones, Diálogos *contra Macedonianum*, y Diálogos *de Trinitate* (2.º y 5.º).

Dadas estas afinidades, resultaría interesante explorar ahora el punto de origen del manuscrito, para ver si los criterios externos de la historia venían a corroborar los indicios internos del contenido. Pero, por desgracia, esta cuestión de la procedencia de *O* no está aclarada todavía.

Graux, en su profundo trabajo sobre el fondo griego del Escorial, desconoce el origen de nuestro manuscrito [31]. Revilla, en la

(27) *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 26, 1905, p. 447.

(28) *Eutherius von Tyana...*, p. 15, nota 2.ª. Ficker hace esta observación al hablar precisamente de los dos Diálogos *contra Macedonianum*.

(29) Cfr. FICKER, *l. c.*, p. II. Para más pormenores véase OPITZ, *Untersuchungen*, p. 68. Ambas partes, según Ficker, datan del s. XIV. Opitz indica que el primer códice es del s. XIII y el segundo no muy posterior.

(30) Los opúsculos que forman estas Confutaciones se suceden también de la misma manera en ambos códices. Véase OPITZ, *l. c.*, pp. 19 y 71.

(31) Cfr. CH. GRAUX, *Essai sur les origines du fonds grec de l' Escurial. (Bibliotheque de l' École des Hautes-Études*, Scienc. philol. et histor., fasc. 46, París, 1880) p. 483.

Introducción al nuevo Catálogo de los Códices griegos escurialenses, tampoco habla una palabra de *O* (32). Para Opitz la cosa está «völlig im Dunkeln» (33).

Beer, a principios de siglo, sugería la idea de que el manuscrito formaba parte de la remesa de libros del Palacio Real de Madrid, entregada oficialmente al Monasterio del Escorial el 2 de Mayo de 1576 (34). Pero esta conjetura se refiere a la primera parte de *O* (35); es decir a un *Corpus athanasianum,* independiente del segundo, en que está nuestro Diálogo y que pudo tener procedencia muy distinta.

Si estamos a obscuras en la cuestión del «unde», no sabemos mucho más acerca del «quando» se adquirió el manuscrito para el Escorial.

De admitirse que el *O* es idéntico con el códice llamado por un catalogista escurialense «Laurenciano», de donde se tradujeron al latín en 1580 muchos de los opúsculos contenidos en *O,* tendríamos que, ya para esa fecha, nuestra colección de atanasianos se encontraba en el Escorial. Pero ya veremos más tarde que dicha identificación tiene serias dificultades (36).

Por lo demás en el Pinax de los códices escurialenses, escrito

---

(32) P. A. Revilla, *Catálogo de los Códices griegos de la Biblioteca del Escorial,* t. 1.° (Madrid, 1936: Patronato de la Biblioteca Nacional, Prólogo), IX-CXXXIV. Este primer volumen no alcanza aún a describir nuestro manuscrito. Al advertirlo el 17 de Julio de 1936, día en que llegó a mis manos el libro que amablemente me remitía D. Miguel Artigas, Director de la Bibl. Nacional, quise ponerme en seguida en comunicación con el R. P. Revilla, por si podía adelantarme algún dato sobre el asunto; pero los sangrientos sucesos que empezaron a desarrollarse entonces en España, y particularmente la prisión de los religiosos del Escorial, hicieron inútil toda tentativa ulterior.

(33) *Untersuchungen,* p. 68.

(34) Véase el Acta original de la entrega en el Archivo del Palacio Nacional, Madrid (Sección 8.ª - San Lorenzo, Legajo 1.°). El documento fué impreso por *R. Beer* en *Jahrbuch der kunsthist. Sammlungen d. Allerhöchsten Kaiserhauses,* Bd. 23, Heft 6 (II Theil, Wien, 1903), pp. XLVIII-CXXIII.

(35) En efecto, en el Acta citada se dice (n.° 136-57): «Opera Athanasii»; y añade Beer (*l. c.,* p. LXX): «tal vez se trata de *X II 11* (esto es de *O)* del cual escribe Miller...» etc. Pero nótese que éste en su Catálogo, al cual hace referencia Beer (E. Miller, *Catalogue des mss. grecs de la bibliothèque de l'Escurial,* París, 1848), sólo describe (p. 390) la primera parte de *O,* como se ve por sus palabras: «fol. 1.°: Ouvrages de saint Athanase... Fol. 215: Lettre d'Eusèbe de Césarée... Collections de lettres et d'écrits canoniques» (Todo lo cual está en la 1.ª parte de *O,* fols. 1a-393a). Por lo demás, no creo imposible la hipótesis de què también nuestro *Corpus Athanasianum* se hallaba incluído en los «opera Athanasii» venidos del Palacio Real de Madrid; pero no encuentro positivamente prueba especial de ello. Con esta ocasión, bueno será recordar que ya en 1572, por lo menos, aparece un «opera Athanasii» entre las adquisiones de Felipe II; hállanse a la cabeza de 64 manuscritos griegos comprados por el agente del Monarca, Guzmán de Silva, a Miguel y Nicéforo Eparco de Corfú; la mayor parte de estos códices, si no todos, procedían de la Morea y otras partes de Grecia (cfr. Revilla, *l. c.,* introd., LIX-LXIV).

(36) Cfr. infra el texto correspondiente a las notas 84-94.

antes de 1586, no se ven indicios de *O,* al menos tal como reproduce Miller dicho índice (37). Y nótese que este Pinax, como nota Revilla (38), viene a ser una copia del Catálogo del 2 de Mayo de 1577, redactado en lo tocante a la descripción griega de códices, por Nicolás de la Torre.

Codex Athous Vatopedi 6 (K), s. XIV:

La reproducción fotográfica que tenemos de los fol. 304ª - 328ᵇ ofrece un escrito bien presentado, con los rasgos de letra algo mayores y más fuertes que los de *W* y muy armónicos (39). Es de notar que los códices 5 y 6 del Vatopedi forman, como advierte Opitz (40), un gran *corpus athanasianum,* escrito todo él por el mismo copista. Sobre el origen del códice da interesantes pormenores Lake (41): procede de la escuela caligráfica (o *scriptorium)* fundada por Juan Kantakuzenos, a quien Juan V asoció al trono imperial de Bizancio desde 1345 a 1355.

En cuanto al contenido, después de 36 piezas, que pueden verse en Opitz (42), unas genuinas, otras pseudoatanasianas (43), ya de fondo dogmático, ya histórico, empiezan en el fol. 277ª del códice 6 las Confutaciones de Euterio, siempre bajo el título: του αὐτοῦ (Ἀθανασίου) (44); y, a continuación, como en *O,* los dos Diálogos *contra Macedonianum,* mas la segunda parte (45) (n.° 10 - conclusión) del Diálogo 2.° *de Trinitate.* Después termina ya el códice con la *Vita Antonii,* cuyos «excerpta» aparecen también en *O,* pero aquí, antes de las Confutaciones, independientes del resto del manuscrito y de mano distinta que la de las obras siguientes.

En conclusión podemos afirmar que, por lo referente al contenido y orden de los tratados, existe cierta afinidad entre los tres ma-

---

(37) *Catalogue,* pp. 332-386.

(38) *Catálogo,* Prol., p. CXIII.

(39) Nuestro Diálogo se lee en los fols. 304a - 316b.

(40) *Untersuchungen,* p. 37.

(41) *Journal of Theol. Studies,* 5, 1904, pp. 110-111.

(42) *L. c.,* p. 39-41. La descripción de Eustratiades-Arcadios, *Catalogue,* pp. 3-5, es, también aquí, inexacta.

(43) Además de los 36 tratados, 5 son cartas de Constantino, otro una de Eusebio y un tercero la *Depositio Arii et sociorum.* Estas 8 piezas ocupan los fols. 100a - 111a.

(44) En el opúsculo 5.° de las Confutaciones, W y O, aunque con algunas líneas en blanco, dan, sin embargo, un texto más largo que el impreso en Migne. K, en cambio, sin dejar laguna ninguna, continúa el texto hasta acabar con el impreso por Ficker *(Eutherius...,* p. 18) según O. Véase Opitz, p. 42.

(45) Siempre entendemos por segunda parte el trozo comprendido desde el n.° 10 al final (Mg. 28, 1172 A - 1201 C). Con esta designación no pretendemos resolver el punto de si este trozo estaba, o no, en la redacción primitiva, a la cabeza del Diálogo.

nuscritos (dos de Atos, *W* y *K*, y el Escurialense *O*): en todos ellos las Confutaciones preceden a los Diálogos *contra Macedonianum* y a éstos sigue la segunda parte del Diálogo 2.º *de Trinitate*. En cuanto a las divergencias: en *K* desaparecen la parte primera de este último Diálogo (que en *W* y *O* seguía a la segunda) y todo el 5.º *de Trinitate*.

Codex Vaticanus graecus 403 (n), s. XV:

Como ya suponía Ficker [46], este códice, descrito en el Catálogo de Feron-Battaglini [47] entre los griegos Ottobonianos de la Biblioteca Vaticana con el n.º 403, es en realidad el *Vatic. gr. 403;* véase la explicación del cambio en Opitz [48].

Debemos a la amabilidad del R. P. E. Lamalle S. I., la impresión del *film* con la fotografía de los fol. 113ª - 144ᵇ [49]. El tipo de letra es redondeado y los trazos fuertes; las raras notas marginales, de la misma mano que el texto, muestran el partido que podría sacar un griego antirromano de los pasajes joánicos, relativos a la procesión del Espíritu Santo.

Por lo que toca a los 15 tratados que leemos en el códice [50], el conjunto es abigarrado y el orden un poco chocante [51]. Desde luego diverge este códice de los tres ya vistos (*W, O, K*) en la colocación de las Confutaciones [52] respecto de los dos Diálagos *contra Macedonianum*, pues aquí éstos preceden a aquéllas, aunque no inmediatamente, por haberse interpuesto entre ambas obras la epístola atanasiana 4.ª *ad Serapionem* y los dos tratados espúreos, «In illud: profecti in pagum» y «Contra omnes haereses».

De los Diálogos *de Trinitate* resta todavía la segunda parte como en *K*, pero aquí ésta no sigue inmediatamente después de los otros Diálogos antimacedonianos, como en *W, O, K*. En efecto, entre ambas obras se han intercalado, además de las cuatro piezas

(46) *Eutherius*, p. 16, nota 2.

(47) E. Feron y F. Battaglini, *Codices graeci Ottoboniani Bibl. Vaticanae* (Romae, 1893) p. 214-215.

(48) *Untersuchungen*, p. 90.

(49) Nuestro Diálogo empieza en el fol. 113a y termina en 139b.

(50) Para las indicaciones que siguen véase la lista de tratados en Opitz, *l. c.*, p. 91.

(51) Ed. v. d. Goltz (*Athanasius* «Λόγος Σωτηρίας»: *Texte und Unters.*, N. F. 14. 2a, 1905, p. 25) se extraña del lugar que, dentro de la serie, ocupa el opúsculo *de Virginitate* en *n;* la observación cuadra no menos a la posición de las Confutaciones y de los Diálogos, como vamos a ver.

(52) Las piezas que la integran aparecen en este manuscrito como en Migne (cfr. Opitz, *l. c.*, d. 91); por tanto con más lagunas que en *W, O, K*.

ya mencionadas en el párrafo anterior (*Epistola ad Serapionem, In illud: profecti in pagum, Contra omnes haereses*, y *Confutationes*), otros tres tratados [53]: *Testimonia e Scriptura, de Virginitate* y *Epistola ad Marcellinum* (el 1.º apócrifo).

Como se ve, el núcleo de las tres obras pseudoatanasianas: Confutaciones, dos Diálogos antimacedonianos y 2.ª parte del Diálogo 2.º *de Trinitate* (núcleo que vimos en *W, O, K)* se sigue trasmitiendo en los manuscritos, pero, en cuanto a las dos primeras, se invierte el orden en *n*.

Codex Palatinus graecus 416 (P), s. XVI:

La descripción del códice puede verse en el Catálogo de la Biblioteca Vaticana [54]. El texto es de difícil lectura, debido a lo irregular de la letra y a haber sido ya utilizada la «charta» al menos en parte, para algún otro escrito, del cual quedan todavía algunas huellas.

El manuscrito es copia de un ejemplar que poseía la biblioteca de Alvar Gómez de Castro, erudito profesor de lengua griega en Toledo, durante la segunda mitad del siglo XVI [55]. La traslación la hizo en esta ciudad el año 1578 [56] el famoso copista griego Andreas Darmario [57], el cual vendió después la copia al célebre ju-

(53) Ausentes los dos «Corpora» de *O;* en *W* se encuentran, pero sólo en el 2.º *corpus*, que no nos interesa ahora.

(54) *Codices manuscripti Palatini Bibliothecae Vaticanae*... recensuit H. Stevenson (Romae, 1885) p. 270. Nuevamente hemos de agradecer al R. P. Lamalle una cuidadosa reproducción en *film* de los dos Diálogos *contra Macedonianum*. El nuestro se extiende desde el fol. 5a hasta el 51a.

(55) Primero enseñó Humanidades en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá muchos años, «donec vocatus Toletum a Bernardino Sandovalio, qui recens in ea urbe novam erexerat scholam, eo concessit Graecorum litteras, Rhetoricaeque artis regulas auditores docturus» (Nicolas Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, 2.ª edic., t. 1, Madrid, 1783, p. 58). Sobre el mérito de los escritos de Alvar Gómez, véase J. B. Cardona, Obispo de Tortosa, *De regia S. Laurentii bibliotheca* (Tarracone, 1587, edic. 4.ª, reproducción de Cerdano-Rico, *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora*..., Matriti, 1781, v. 1) p. 511. En este interesantísimo documento recomienda el autor a Felipe II que cuide de hacer llevar al Escorial, entre otros inéditos, los de Alvar Gómez. Acerca de la intervención técnica del profesor toledano en la formación de la Bibl. Escurialense, cfr. Revilla, *Catálogo*, t. 1, intr., pp. XLIII-XLIV; LXX-LXXII. Finalmente sobre la suerte de la biblioteca de Gómez, algunos de cuyos manuscritos fueron a parar al Escorial, léase el artículo de Fr. B. San Roman, *El Testamento del humanista Alvar Gómez de Castro* en el *Boletín de la Real Academia Española*, 15 (1928) pp. 555-589.

(56) Cfr. la suscripción del copista al fin del Códice: ὑπὸ ἀνδρέου δαρμαρίου ἐν τῷ ἔτει αφοη νοεμβρίῳ: ἐν τολέτῳ τῆσ ἰςπανίας.

(57) Sobre este interesante amanuense, que se pasaba la vida copiando manuscritos, puede consultarse a Graux, *Essai*..., p. 295. Da una idea de sus incesantes viajes y enorme trabajo, la tabla cronológica de M. Vogel - V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber d. Mittelalters u. d. Renaissance, (XXXIII. Beiheft z. Zentralblatt f. Bibliothekswesen*, Leipzig, 1909) pp. 17-27. Su incuria en la copia de manuscritos es conocida (véase L. Schmidt, *Zentral-*

rista italiano Julio Pacio de Beriga [58]. Más tarde, la Biblioteca Palatina de Heidelberg compró, a su vez, el códice a Pacio [59]. Y en esta célebre biblioteca estuvo el manuscrito algunos lustros, por fortuna para Pedro Felckmann, que pudo cómodamente utilizarlo en la edición *princeps* de Atanasio, allí publicada en 1601 [60]. Por último, el año 1623, Maximiliano I, duque de Baviera, regaló a la Santa Sede, como es sabido, la citada Biblioteca Palatina [61], y de este modo nuestro manuscrito fué a parar a la Vaticana, donde se halla en la actualidad.

Por lo que al contenido se refiere, las Confutaciones van, lo mismo que en *n*, después de los Diálogos, si bien aquí no hay piezas intercaladas. Los dos Diálogos antimacedonianos abren en nuestro manuscrito la serie de 21 opúsculos pseudoatanasianos [62], de los cuales 18 pertenecen a las Confutaciones y el último es la 2.ª parte del Diálogo 2.° *de Trinitate*.

Codex Oxoniensis Laudianus graecus 26 (l), s. XVI:

He aquí un segundo manuscrito copiado por Darmario [63]. Sa-

---

blatt..., 3, 1886, pp. 135-6). Cierto número de los códices griegos del Escorial provienen de compras hechas a Darmario (cfr. REVILLA, *Catálogo*, intr., pp. XXXI-XXXII y XXXVI-XL).

(58) A quien, por sus eminentes cualidades se disputaban no pocas de las Universidades europeas. En la de Heidelberg enseñó Derecho en 1585 a 1594 ó 95. Acerca de su vida y obras, véase, entre otros, G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura Italiana*, t. 7, l. 2.°, cap. 4, 23 (Firenze, 1810) pp. 753-757.

(59) El mismo Pacio da cuenta de ambos hechos en las siguientes líneas: «J'achetay de luy (de A. Darmario) pour quatre cens escuz de manuscrips, dont j'en ay laissé pour près de cent escuz à la bibliothèque Palatine, que Sylburgius acheta de moy pour icelle. Maintenant et Darmarius et Sylburgius et la bibliothèque, qui pis est, sont mors» (De una carta a Fabri de Peiresc, 12 de Marzo de 1629: Bibl. Nacional París, *ms. franç. 9538*, fol. 178; publicada por H. OMONT, *Les manuscrits de Pacius chez Peiresc*, en *Anales du Midi*, 3, 1891, p. 9). Entre estos manuscritos, cuya venta se efectuó el año 1591, se encuentra el nuestro. Así consta en el *cod. 429 bis* de los Palatinos latinos *(Codices Palatini latini*, pars altera, Romae, 1886, p. 129), donde se lee: «Sylburgii testimonium de quibusdam graecis codicibus a Julio Pacio venditis bibliothecae heidelbergensi a. 1591, cum tabula eorumdem, fol. 110». Estos manuscritos en número de 12, son los *cod. palat. griegos 404, 406-408, 410-417*, descritos en el Catálogo respectivo de 1885, pp. 263-270. En 1591 aún no era Silburgio bibliotecario de la Universidad de Heidelberg (el nombramiento data del 31 de Julio de 1595, cfr. HAUTZ, *Gesch. d. Univ. Heidelberg*, t. 2, pp. 439-441, donde se reproduce el documento); pero ya el año 1591 era Silburgio ayudante del bibliotecario, según se deduce del citado escrito; pudo, pues, hacer la compra de los doce códices en nombre de la biblioteca.

(60) Cfr. el *appendix*, p. 87.

(61) Cfr. *Serapeum*, 6, año 1845, pp. 113 y sigs. A este traslado alude la carta de Julio Pacio arriba citada (nota 59) cuando se lamenta de que ha muerto la biblioteca heidelbergense. El donativo se hizo al Papa Gregorio XV, pero el envío llegó a Roma reinando ya Urbano VIII (Véase el Catálogo de los códices Palat. griegos de la Vaticana, año 1885, prefacio, pp. XVII-XIV).

(62) El título general κατὰ αἱρέσεων διαφόρων λόγοι, que ponen los editores desde Felckmann, no está en el manuscrito.

(63) La descripción en H. O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, pars prima, (Oxonii, 1853) col. 507-508.

bemos por el mismo copista, que la trascripción se hizo en Venecia el año 1584; más exactamente, la parte del códice, que nos interesa, es decir, los 21 tratados pseudoatanasianos, a cuyo frente va nuestro Diálogo 1.° *contra Macedonianum,* acabó de trascribirse el 2 de Mayo (64).

Del paradero ulterior del manuscrito podemos decir que, al menos a fines del s. XVI, se hallaba ya en la «Stadtbibliothek» de Augsburgo (65). De aquí, David Hoeschel dió a conocer el códice a Felckmann, que lo utilizó en la edición commeliniana de S. Atanasio (66). Andando el tiempo, ignoramos cómo (67), fué a parar el códice a la rica colección del Arzobispo de Cantorbery, William Laud (1573-1644 ó 45), quien, en su primera donación a la Bodleiana, Oxford (22 de Mayo, 1635), remitió 647 manuscritos, entre ellos el nuestro (68).

Digamos ahora unas palabras sobre el contenido del códice. Después de dos obras referentes a Concilios y del «Libellus synodicus» (69), viene el n.° 5 (fol. 201) con los mismos pseudoatanasianos y el mismo orden que *P.* Nuestro Diálogo comienza en el fol. 204r.

---

(64) Cfr. Coxe, *l. c.,* col. 508; Vogel-Gardthausen *(Die griech. Schreiber,* p. 21), dan esta fecha para todo el manuscrito, cuyo contenido designan con el título, por lo demás incompleto, de «Konzilsakten»; pero nótese que ya en Abril de ese año, 1584, se terminó la copia de las dos primeras piezas conciliares del códice (cfr. Coxe, *l. c.).*

(65) El año 1593, según la opinión más probable, fué nombrado bibliotecario de la citada Biblioteca el humanista David Höschel (cfr. Fr. A. Veith, *Bibliotheca Augustana... Alphabetum* VI, Augustae Vindelic., 1790, p. 13). En su nuevo cargo se esforzó mucho Höschel por aumentar la Biblioteca, sobre todo con la compra de manuscritos griegos y especialmente en Venecia (véase H. Kaemmel, *Allg. Deutsche Biogr.,* 33 Bd., p. 177); pudo, pues, fácilmente adquirirse aquí nuestro manuscrito; si es que no se hizo antes la compra. Por lo demás, no aparece aún el códice en el *Catalogus Graecorum Codicum qui sunt in Bibl. Reip. Augustanae Vindelicae* (Augustae Vindelicorum, anno MDXCV). obra del mismo Höschel; pero téngase en cuenta que este catálogo abunda en errores y omisiones (cfr. I. Hardt, pref. al suyo de los manuscritos griegos de Munich: *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibl. regiae Bavaricae,* t. 4, p. VI, Monachii, 1806).

(66) Así lo dice Felckmann al enumerar los manuscritos empleados: «Undecimum communicavit nobis ex Bibliotheca Augustana V. Cl. David Hoeschelius. Continet is praeter opuscula quaedam quae in Tom. II reiecta sunt, disputationem Athanassii cum Ario Niceae habitam. Conscriptus vero est ab Andrea Dermario (sic) Epidaurio anno 1584 Venetiis» (p. 2 del prefacio, edic. de 1601, Heidelberg). Sobre el empeño de Höschel en hacer editar los mejores códices de la Augustana, véase el prólogo de su catálogo (supra nota 65) que dedica a Commelin.

(67) Algunas observaciones acerca del origen de manuscritos laudianos pueden verse en F. Madan - H. H. Craster, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford,* vol. 2, part 1 (Oxford, 1922) pp. 15-16. Por donde se colige que no pocos procedían de bibliotecas germanas; de 3 manuscritos griegos *(Laud. Gr. 18, 21, 62)* se dice que fueron adquiridos en Italia para la biblioteca (Electoral) de los Duques Bávaros (Munich). De modo parecido pudo también nuestro manuscrito pasar directamente o por posesores intermedios, de Augsburgo a Oxford.

(68) Sobre estos datos, cfr. Madan - Craster, *l. c.,* pp. 12, 13, 30.

(69) N.° 2: De sancta et oecumenica synodo, quae Photium, patriarcam, in Sedem Cons.

El n.º 6 contiene «Eiusdem Athanasii disputatio habita in concilio Niceno contra Arium» (fol. 381 r) (70) y el n.º 7 «SS. Basilii et Gregorii dialogus» (fol. 453), mas una «Eorumdem SS. Patrum expositio sanctae et ortodoxae fidei» (71).

Codex Monacensis graecus 257 (M), s. XVI:

Hállase descrito detalladamente en el Catálogo de Hardt (72). De éste códice sólo tenemos la fotocopia de los principales pasajes trinitarios del Diálogo (73). La letra nos es ya conocida, pues el copista es el mismo que el de los manuscritos P y *l*, Andrés Darmario.

El códice no está fechado (74); en todo caso se lo compró a Darmario en Venecia el notable helenista y profesor de lengua griega en la Universidad de Tubinga, Martín Crusio (75). El 3 de Septiembre de 1584 ingresó el manuscrito en la biblioteca de Ludovico, Duque de Wurtemberg (1568-1593); y el 5 de Diciembre del mismo año, empezó Crusio a recorrer el escrito, «por mandato del ilustrísimo Príncipe», apuntando al margen, en latín, el resumen de los argumentos, dados por los dos interlocutores del Diálogo. Más tarde pasó el códice a la «Bibliotheca electoralis» de Munich, fundada por el Duque Alberto V de Baviera, y en esta ciudad se halla hoy.

El contenido de este manuscrito es idéntico al de P y al n.º 5 de *l:* las mismas obras y el mismo orden; sólo que aquí falta el πίναξ previo de *P*.

---

tantinopolitanam restituit, fol. 4. N.º 3: Acta octavae synodi Constantinopoli celebratae sub imperium Basilii, Leonis et Alexandri, fol. 64. Libellus synodicus, omnes synodos tam orthodoxos quam haereticos brevi compendio exhibens, ab Apostolorum tempore usque ad octavam supradictam, fol. 122. Véanse los títulos griegos y datos sobre las ediciones impresas de estas obras en Coxe, *Catalogi*, pars prima, p. 507.

(70) A esta obra aludía Felckmann al indicar en su prólogo a la edición de Heidelberg el contenido de nuestro manuscrito (cfr. supra not. 66).

(71) Cfr. Coxe, *Catalogi*, col. 508. Por el breve resumen que hemos dado de las obras que trae el manuscrito *l*, se ve que sólo las de los números 5 y 6 forman un pequeño «corpus psudoathanasianum».

(72) I. Hardt, *Catalogus codicum... Bibl. Bavaricae*, t. 3, p. 90. R. Casey en su artículo *Greek Manuscripts of Athanasian Corpora (Zeitsch. f. neutest. Wiss.*, 30, 1931), describiendo el n.º 6 del grupo D dice (p. 64) i «Augsburgh, Stadtbibliothek. Cod. gr. 237, paper, cent. XVIII (?)». Supongo que 237 es una errata por 257. En cuanto a la fecha, la posibilidad acerca del siglo XVIII queda descartada por lo que decimos a continuación en el texto.

(73) Contenidos en los fols. 1, 17, 22, 23, 29, 34, 35, 52, 53, 54, 64, 69, 70, 71.

(74) Cfr. M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, p. 25.

(75) Este pormenor y los dos siguientes constan por notas del mismo Crusio, puestas al final del manuscrito. Acerca de la vida y actividad del celebrado profesor tubingense, cfr. Chr. G. Joecher, *Allgem. Gelehrten Lexicon*, 2 (Leipzig, 1750), pp. 2236-2237.

Codex graecus Monacensis 290 (m):

La afirmación de Hardt [76], de que este códice está escrito por Andrés Darmario, es inexacta. En efecto, los rasgos de la escritura son muy distintos: la letra mayor, más regular, más espaciada; el texto bien legible. Lo contrario advertimos en *P* y *M*, donde se aprecian fácilmente los caracteres típicos del «grecheto», que escribía a toda prisa, ávido de vender después, mucho manuscrito y a buen precio [77]. La trascripción es probablemente de fines del s. XVI o comienzos del XVII [78].

Del manuscrito poseemos fotografía de los folios más importantes para nosotros [79], como dijimos también de *M*.

El contenido es, por completo, en las piezas que lo componen y en el orden de éstas, igual a dicho códice monacense *M*.

4.—Resultados obtenidos.

El primer resultado de nuestra búsqueda del Diálogo en la tradición de manuscritos atanasianos más antiguos que conocemos, es negativo: ni las versiones siríacas, ni las armenias, anteriores al s. X (en sí o en sus arquétipos), ni las colecciones atanasianas griegas que se conservan de esta última fecha, contienen el tratado.

En segundo lugar vemos que, a partir del s. XI, aparece nuestra obra en ciertas series de escritos atribuídos a Atanasio, contenidos en códices griegos.

Finalmente es de notar la particularidad de que, ya desde el primer códice descrito, *W*, persiste en los que hemos examinado (y entre otras obras genuinas o espúreas atanasianas) un núcleo compuesto de tres elementos que, para mayor claridad, vamos a presentar en esquema. Los puntos suspensivos indican piezas intercaladas.

---

(76) *Catalogus codicum manuscr. graec. Biblioth. Bavaricae, 3, p. 214.*

(77) Pormenores curiosos acerca de este punto pueden leerse en la Carta de Arias Montano al Secretario Gabriel de Zayas, desde Amberes a 9 de Noviembre de 1568 (citada en Revilla, *Catálogo de los Códices griegos de la Biblioteca de El Escorial,* introd., pp. XXXI-XXXIII).

(78) Según se desprende de una atenta comunicación del Dr. Pablo Ruf (que profundamente agradecemos), la filigrana del manuscrito presenta cierto parecido con la figura número 7575 (Milán, 1600, con algunas variantes hasta 1610) de C. M. Briquet *(Les Filigranes...,* t. 2, París, 1907). También queremos expresar aquí nuestra gratitud al R. P. de Ghellinck, que amablemente hizo de intermediario con dicho Doctor, y a cuya solícita dirección y sugestiones tanto debe el que esto escribe.

(79) O sea: 3; 12; 14r; 15; 18r; 21; 30; 31r; 33; 37; 40r; 41. El manuscrito lleva trazas de haber sido utilizado anteriormente para algún otro escrito que se borró después.

W (s. XI)	*O (s. XII-XIII)*	*K (s. XIV)*
Confutaciones	Confutaciones	Confutaciones
. . . .		
. . . .		
. . . .		
Diálog. 1.° y 2.° *c. Macedon.*	Diál. 1.° y 2.° *c. Macedon.*	Diál. 1.° y 2.° *c. Macedon.*
Diál. 2.° *de Trin.* (2.ª p.)	Diál. 2.° *de Trin.* (2.ª p.)	Diál. 2.° *de Trin.* (2.ª p.)
Diál. 2.° *de Trin.* (1.ª p.)	Diál. 2.° *de Trin.* (1.ª p.)	
Diál. 5.° *de Trin.*	Diál. 5.° *de Trin.*	

n. (s. XV)	*P y l (s. XVI) - M y m (s. XVI-XVII)*
Diálog. 1.° y 2.° *c. Macedon.*	Diálog. 1.° y 2.° *c. Macedon.*
. . . .	
. . . .	
. . . .	
Confutaciones	Confutaciones
. . . .	
. . . .	
. . . .	
Diálog. 2.° *de Trin.* (2.ª p.)	Diálog. 2.° *de Trin.* (2.ª p.)

No es fácil averiguar los motivos, por los cuales estas tres obras pseudoatanasianas precisamente aparecen asociadas, ya en los más antiguos de los citados manuscritos.

Opitz supone que esas piezas formaban, al principio, parte de una colección atanasiana de origen antioqueno [80]. Para probarlo hace valer, por lo que toca a las Confutaciones, que su autor Euterio de Tiana, era partidario de Nestorio y simpatizante con los sentimientos de Teodoreto; en cuanto a los Diálogos *de Trinitate,* apunta Opitz la afinidad de éstos con el mismo Teodoreto [81].

Como puede verse, ambos indicios de carácter doctrinal no tienen valor aplicados a nuestro Diálogo 1.° *contra Macedonianum,* pues aquí no aparece tal tendencia nestoriana.

Bajo el punto de vista crítico, las observaciones de Opitz, a saber, los sorprendentes paralelos de *W* (primera parte) y *K* (conclusión); más especialmente, la concepción y disposición peculiar de los dos Diálogos *contra Macedonianum* y parte de los *de Trinitate* en ambos códices y, por otro lado, el parentesco entre el texto de ciertas piezas de *W (de fuga, epistola ad Afros, de sententia Dionysii)* con el que de esos tratados conoció Teodoreto [82],

(80) *Untersuchungen*, p. 202.
(81) *L. c.*, pp. 191, 192, nota 1.ª.
(82) *L. c.*, p. 191.

tampoco son suficientes para admitir la hipótesis de que primitivamente *nuestro Diálogo* se hallaba inserto en un «corpus athanasianum».

Por lo demás, la agrupación de las tres piezas presentadas en el esquema anterior (y la de otras del mismo género) pudo tener una explicación más sencilla: el designio de reunir, en una sola colección, tratados antiheréticos, atribuídos a Atanasio. ¿No leemos aún, en más de un códice atanasiano, grupos de obras, bajo el título «Sermones contra diversas haereses»?

Sea lo que fuere, el hecho es que los manuscritos examinados por nosotros, nos ofrecen, si no un «corpus» genuino de atanasianos, al menos un grupo «of popular spuria», cuyos representantes tienen un lazo común, al cual se han añadido elementos de diversas fuentes (83).

Además de este lazo general, el orden peculiar de los tratados une, por una parte, a *W, O, K* y, por otra a *n, P, l, M, m*. Y dentro de estos grupos, la identidad de piezas enlaza, más en particular, a *W, O* (recuérdese que el Diálogo del Montanista y Ortodoxo es común en ambos códices y exclusivo de ellos); y en el segundo grupo, por completa identidad de piezas y orden, *P, l, M, m,* forman un subgrupo aparte.

Como resultado provisorio retengamos, pues, estas clasificaciones. En otra ocasión, al cotejar el texto de los diferentes manuscritos, veremos si los grupos que, según tal comparación, vamos a formar, coinciden con los presentes, de manera que, con la selección de los mejores códices, podamos fijar un buen texto crítico del Diálogo.

5.—Breve noticia de otros manuscritos.

a) *¿Otro manuscrito Escurialense?*

En el códice latino *I K 19* de la Biblioteca del Escorial, tras el fol. 66, se halla una lista de tratados (84) «quae in codice graeco D. Athanasii manuscripto Laurentiano inveniuntur et in exemplaribus adhuc impressis quae ipse viderim desiderantur». El índice ter-

(83) Así Casey en *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft,* 30 (1931), p. 66. El considera de nuestros manuscritos, los que hemos designado con las letras W, O, K, *M, n*. Podía haber añadido *P* y *l*.

(84) Impresa con una breve introducción por el P. B. Fernández O. S. A., en *La Ciudad de Dios,* 58 (1902) pp. 568-572. Con la lista empieza una nueva numeración a partir del 7; faltan, pues, 6 folios del manuscrito.

mina con estas palabras: «Quae omnia foliis ducentis sexaginta paulo minus continentur».

De los opúsculos citados, la mitad, próximamente [85], se encuentra después traducida al latín, en el mismo códice [86].

Pues bien, nuestro Diálogo ocurre, ya mencionado en la lista [87], ya traducido con las otras piezas [88]. Pero, ¿qué ha sido del códice que contenía todos esos tratados?

G. Ficker, que estudió detenidamente el año 1901, en el Escorial, los códices griegos atanasianos de la Biblioteca, supone que el manuscrito a que alude la lista y de donde se tomó la traducción del Diálogo, pereció probablemente en el incendio de 1671 [89].

Cierto que la semejanza entre el contenido de este manuscrito y el de *O* hace sospechar que se trata del mismo códice. Pero Ficker hallaba dos reparos contra la identificación [90]. De aquél sabemos que tenía 260 fols. y en pergamino [91]; mientras que el *X II 11* (nuestro *O)* contiene 435 fols. y en papel bombycino. Opina, pues, el crítico alemán que hubo en realidad dos códices, por otra parte no independientes entre sí, en cuanto al texto [92].

Opitz, en cambio, considera como fuera de duda que las versiones latinas mencionadas se hicieron sobre el texto griego de *O,* lo cual equivale a decir que el «Laurenciano» es el mismo *O.*

Las pruebas que da son éstas: las Confutaciones tienen en el texto latino el mismo orden que en *O;* igualmente encontramos traducidos al latín los «Excerpta» de la *Vita Antonii,* las piezas de los Diálogos *de Trinitate,* las partes restantes de las Disputas

---

(85) Esto es, 45 de 89.

(86) No se sabe quién es el autor del índice y de las versiones. Las notas marginales, según el P. FERNÁNDEZ *(l. c.,* p. 567), son de Antonio Agustín. La traducción debió terminarse, a juzgar por una nota del fol. 92r, el 26 de Junio (Juin, dice allí) de 1580.

(87) N.° 5: Disputatio contra Macedonianum videlicet Spiritus Sancti oppugnatorem *(l. c.,* p. 568).

(88) *L. c.,* p. 575.

(89) Die Bibliothek des Eskorial hat ehedem noch ein anderes (es decir, además del *X II 11 = O)* Athanasius-Manuskript besessen...; es war eine Pergamentschrift mit reichen Inhalte; wahrscheinlich ist es bei dem Brande von 1671 zugrunde gegangen (FICKER, *Eutherius v. Tyana,* p. 14).

(90) Cfr. *Zeitschr. f. Kirchengeschichte,* 26 (1905) p. 447.

(91) Esto último lo infiere el R. P. Fernández de unas palabras que se leen al fin del *Index Manuscriptorum, quae asservantur in hac Bibliotheca* (señalado bajo la signatura de I K 19, fols. 5r-7): «quae omnia foliis 260 continentur in Codice graeco membranaceo titulum S. Athanasii extrinsecus habente». Según el P. Fernández, y así lo supone Ficker, este códice es el designado antes con el nombre de «Laurenciano» (cfr. *La Ciudad de Dios, l. c.,* p. 566).

(92) *Zeitschrift f. Kirchengeschichte,* l. c., ibid. LOOFS sigue en este punto de la diversidad de los manuscritos a Ficker; (véase *Zwei Macedonianische Dialoge,* p. 535, nota 1). Dígase lo mismo de M. G. MERCATI *(Per la storia dei manoscritti greci di Genova...,* en *Studi e Testi,* 68, Città del Vaticano, 1935, p. 19, nota 1).

pseudoatanasianas, así como la Disputa del Montanista y Ortodoxo, obra esta última, sólo trasmitida por *O* (93).

Por otra parte, en cuanto a los reparos de Ficker, cábe responder que hubo un error en el copista anónimo, al computar el número de folios del llamado Laurenciano (94) y al describir el material del Códice. Pero como se ve, esta solución no satisface, pues difícilmente se explica tal equivocación, al menos la segunda, en un testigo ocular.

Creemos, por consiguiente, que la afirmación de la identidad del Laurenciano y del *O*, tiene, sí, su probabilidad, pero nada más. Para resolver la cuestión, lo primero que habría que hacer es examinar el texto de dichas versiones latinas y compararlo con el de los respectivos opúsculos en *O*. No siéndonos ahora posible este estudio, bástenos haber expuesto el estado del problema y las soluciones propuestas.

b) *Manuscritos verosímilmente perdidos.*

El famoso Doctor Francisco de Torres (Turrianus) (95), tan benemérito por sus investigaciones de escritos griegos patrísticos y por las traducciones latinas que de ellos publicó, había traido consigo de sus viajes a Oriente y a Grecia, un buen número de manuscritos que, al entrar en la Compañía de Jesús, en Roma, el año 1566, regaló a la misma Orden (96).

Entre estos escritos se encontraban los dos Diálogos pseudoatanasianos *contra Macedonianum* (97). El epígrafe del 1.º coincide sustancialmente, en la redacción latina de Possevini, con la griega de los manuscritos *K, n, P, l, M, m:* «Athanasii *liber in modum et speciem disputationis* (en dichos manuscritos: λογος ἐν εἴδει διαλέξεως) (98) cum Macedoniano, id est, oppugnatores Spiritus Sancti».

No sabemos hasta qué punto el orden de los títulos, en Posse-

---

(93) *Untersuchungen,* p. 72.

(94) Así Opitz, *l. c.,* que no toca la segunda dificultad.

(95) De su intensa labor da una idea la lista de sus publicaciones, que trae C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus Bibliogr.,* 7 (Bruxelles - París, 1898) col. 113-126. La biblioteca de Turriano debía de ser notable, cuando Cardona *(De regia S. Laurentii bibliotheca,* p. 517) la cita entre las primeras (augustana, sícula, la de A. Agustín y la de Arias Montano), de las cuales convendría tener un índice en la del Escorial.

(96) A. Possevini, *Apparatus Sacri,* 2 (Coloniae, 1608), append., p. 25.

(97) *Ibid.*

(98) Como veremos en otra ocasión, al comparar los textos de los manuscritos que hemos descrito, *W* y *O* presentan la forma más breve: διάλεξις μετά...

vini, corresponde al de las obras en los manuscritos de Turriano; en todo caso, en la lista aparecen las Confutaciones inmediatamente después de los dos Diálogos *contra Macedonianum* (como en *P, l, M, m);* en cambio, los Diálogos *de Trinitate* (99) se nombran antes que éstos. Los escritos atribuídos a Atanasio comprendían 7 cuaterniones (100).

Por los datos apuntados (caso de ser exacta la traducción de los títulos y el orden de éstos, conforme al de los tratados en el códice), parece deducirse que el manuscrito de Turriano pertenecía al grupo posterior *P, l, M* que dimos antes en el esquema (101).

Ignoramos el paradero del códice. Oudin, escribiendo en 1722, asegura que de los 7 Diálogos (5 *de Trinitate* y 2 *contra Macedonianum)* «exstat M. S. Exemplar Graecum sub nomine Sancti Athanasii..., inter MSS. codices, quos Fr. Turrianus reliquit Patribus S. J. dum Romae eorum institutum amplexus est» (102).

Para terminar este punto de los manuscritos perdidos, vamos a decir unas palabras acerca del *Codex Ottobonianus graecus 384* (s. XVI). Véase la descripción en el Catálogo de 1893 (103), de donde tomamos los datos que siguen. En un folio previo se lee, en latín, el índice de los tratados. Dice así: «Contra Macedonianos. Hippolyti homilia contra Novatum. Demetrii Cydonii in Alcoranum. Andronici Commeni in Alcoranum. Joanis Catacuzeni *(sic)* Imperatoris, qui deinde monasticam vitam professus Josaphat est appellatus, Opera».

El primer folio comienza con el Diálogo 2.° contra Macedonianum, cuyo título dice: τοῦ αὐτοῦ... διάλεξις πρὸς μαπεδονιανὸν περὶ τοῦ, εἰ ἐφόρεσε σῶμα ἔμψυχον ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος. El editor añade una observación interesante para nosotros: «In margine laterali adest: ζ', nempe sermo VII; et in margine inferiori 77 et 41. Patet aliquot capita desiderari».

(99) En Possevini se habla del 4.° y 2.° (al menos la 2.ª parte, pues no se ve claro si el título «disputatio Anomaei Arianistae c. Orthodoxum» se refiere al primer Diálogo o a la primera parte del 2.°). En cambio, C. Oudin, alude a la presencia de los 5 en el manuscrito *(Comment. de Script. Eccles. antiquis*, t. 1, Lipsiae, 1722, p. 349, XV). La 2.ª parte del Diálogo 2.°, texto griego con versión latina de Turriano, se encuentra en J. Basnage, *Thesaurus Monumentorum ecclesiast. et historic. sive Henrici Canisii Lectiones antiquae*, vol. 1, (Antuerpiae, 1725) pp. 185-187.

(100) Possevini, *l. c.*, p. 25, donde se indica que faltaban algunos folios al códice.

(101) Supra p. 102. Nótese, con todo, que en los manuscritos aquí agrupados los Diálogos *de Trinitate* no anteceden nunca a los antimacedonianos; lo contrario ocurre en la lista de Possevini.

(102) *L. c.*

(103) *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibl. Vaticanae*, recens. E. Febon e F. Battaglini, (Romae, 1893) p. 197.

Ahora bien, teniendo en cuenta que en todos los manuscritos que hemos visto con nuestro Diálogo 1.º *contra Macedonianum*, leemos a continuación el 2.º, y supuesta la laguna inicial de este manuscrito, no sería extraño que en los folios perdidos, después de otros tratados e inmediatamente antes del Diálogo 2.º, se encontrase también el nuestro.

Todavía se puede corroborar esta afirmación con el siguiente indicio: los códices *K*, *n*, *P*, *l*, *M*, *m*, ponen a este Diálogo el título: τοῦ αὐτοῦ ἑτέρα διάλεξις, etc. La palabra que ocupa en el manuscrito ottoboniano los puntos suspensivos entre αὐτοῦ y διάλεξις, que leemos en el Catálogo impreso, es, como se ve en la fotografía del folio [104], ἑτέρα. El Diálogo precedente *contra Macedonianum* sería el nuestro.

(104) Que amablemente nos ha obtenido el R. P. Lamalle.

TEXTOS INÉDITOS

LUIS DE MOLINA S. I. - DE SPE. COMENTARIO A LA 2.2, Q. 17-22.

editado por

J. A. de Aldama S. I.

El profesorado teológico del P. Luis de Molina hasta 1582 nos es bien conocido en sus pormenores, gracias a una carta del mismo Molina al P. General, Claudio Aquaviva, carta que recientemente ha sido publicada (1).

De los datos que suministra esa carta se deduce el siguiente cuadro de conjunto de las lecciones teológicas de Molina de 1568 a 1582:

setiembre	1568	a febrero	1570	=	1.2,	q.	1-76.
	1570 o 1571.			=	1.2,	q.	98-100.
diciembre	1571	a julio	1573	=	1,	q.	1-74.
setiembre	1573	a julio	1574	=	2.2,	q.	1-16.
setiembre	1574	a julio	1575	=	2.2,	q.	17-46.
setiembre	1577	a julio	1582	=	2.2,	q.	47-78.(2)

De estas lecciones, el mismo Molina publicó lo referente a los cursos escolares 1571-1572 y 1572-1573 en la *Concordia* (Lisboa 1588, Amberes 1595) y en *Commentaria in primam D. Thomae partem* (Cuenca 1592, Lyon 1593, Venecia 1594); y lo referente a

(1) F. Stegmueller, *Geschichte des Molinismus, t. I: Neue Molinaschriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters;* Münster, 1935) p. 551-554. La carta está fechada en Lisboa el 29 de agosto de 1582.

(2) En el curso siguiente 1582-1583 comenzó Molina a explicar la tercera parte de la Suma, con las cuestiones sobre la Encarnación.

los cursos 1577-1578 a 1581-1582 en *De iustitia et Iure* (Cuenca 1593, 1597, 1600.

Todas las demás lecciones se conservan manuscritas en varias bibliotecas principales de Portugal [3]. A continuación publicamos el comentario a las cuestiones consagradas por Santo Tomás a la virtud de la esperanza (2.2, q. 17-22). Con él empezó Molina sus explicaciones en el curso de 1574-1575.

Tomamos esas lecciones del único manuscrito de ellas que hemos encontrado: *Coimbra, Biblioteca da Universidade* 1851, 140 X 215 mm., 640 folios. El manuscrito reune las explicaciones de las tres virtudes teologales, y de él escribía Molina al P. General: «la lectura destas tres virtudes theologales hazen un cuerpo quasi como los comentarios de la primera parte, porque los años fueron ya de lectura de hora y media cada día. Son también muy estimados estos dictados, y creo que en su proporcion no se hallarán inferiores a la primera parte» [4].

Poco tenemos que añadir referente a la edición. Como en ella se busca preferente un fin de utilidad para la ciencia teológica, hemos seguido la ortografía y puntuación actual; los párrafos son en su mayor parte del original mismo, pero para mayor comodidad en las citas hemos añadido los números marginales, a no ser cuando ya los tenía el manuscrito.

[F.355 r] *Quaestio 17. De spe.*

[1.] *Spes aliquando accipitur* pro passione appetitus sensitivi, quo pacto constat non esse virtutem; aliquando pro sperato objecto quod spei, iuxta illud Tit. 2 [13]: spectamus beatam spem et adventum gloriae magni Dei; et neque hoc pactó est virtus; tertio accipitur pro actu virtutis in ordine ad bonum arduum oblatum tamquam possibile acquiri; qui quidem actus similis est illi qui resultat in potentia sensitiva irascibili, oblato sibi bono per sensum; et tunc est actur liber in se. Quod si huiusmodi actus consonus fit rectae rationi atque suae regulae, est in se actus virtutis. Dupliciter vero potest accipi huiusmodi actus: altera [ratione], late in ordine ad quodcumqe bonum arduum consonum rectae rationi, altera vero presse in ordine ad beatitudinem supernaturalem, quam a Deo spe-

(3) Cfr. Stegmueller, *Geschichte des Molinismus*, 10*-13*.
(4) En Stegmueller, *Geschichte des Molinismus*, 1, 551s.

ramus innixi promissionibus et auxiliis divinis atque per merita nostra iuxta Dei ordinem. Verum adde nos posse elicere actum spei in ordine ad beatitudinem supernaturalem dupliciter, videlicet aut tantum ex nostris naturalibus, quo pacto eum elicit iudaeus atque haereticus, qui, ut caret fide infusa et supernaturali, ita caret spe infusa et supernaturali; aut auxilio et spe divina, concurrente nobiscum Deo ad talem actum mediante habitu spei infusae et supernaturalis aut mediante auxilio et motione supernaturali supplente concursum habitus supernaturalis, quo pacto videtur concurrere ad primum actum spei, quemadmodum paganus adultus iustificatur quando convertitur ad fidem, ut de primo actu fidei diximus supra in materia de fide. Hoc loco ergo solum est sermo de spe ultimo modo, videlicet pro actu supernaturali quo a Deo speramus beatitudinem nostram supernaturalem per merita nostra innixi promissionibus et auxiliis divinis. Est etiam sermo de habitu supernaturali qui a Deo nobis infunditur quoad [F.355v] eiusmodi actum elicitum, qui quidem habitus spes supernaturalis dicitur.

[2.] Antequam tamen ulterius progrediamur, *ostendendum est dari in iustificatis spem ita sumptam*. Probatur *1.º* ex illo 1 Cor. 13 [13], ubi Paulus loquens de virtutibus supernaturalibus inquit: nunc manent fides, spes et charitas, tria haec, maior est charitas. Et ad Rom. 8 [24]: spe salvi facti sumus. 1. Petr. 1 [3]: regeneravit nos in spes vivam. *2.º* probatur idem ex definitione Ecclesiae in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 7, ubi habetur in iustificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem; nam fides, nisi spes ad eam accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Et canone 3 ita habetur si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione aique eius adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut paenitere posse, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit. Vide quae diximus 1.2, q.62, a.3.

[3.] His positis, ut ad id, quod initio propositum est, deveniamus, *Durandus* in 3, d. 26, q. 1, *affirmat spem deficere a perfecta ratione virtutis* (ut de virtute fidei dixerat d. 23, q. 6); propterea quod actus spei imperfectionem exigat adiunctam, nimirum carentiam beatitudinis speratae, virtus vero proprie et secundum perfectam rationem virtutis sit dispositio perfecti ad optimum iuxta Aristotelem 7.º Phisic., [cp. 3]. Quoniam vero fundamenta Durandi impugnata et soluta sunt supra, q. 4, a. 5, dicendum est spem perfec-

te et proprie habere rationem virtutis; est enim bona qualitas mentis, scilicet animae, qua nullus male utitur, iuxta definitionem traditam ab Augustino [cf. De Libero Arbitrio, 2, 18 et 19; Retract., 1, 6][a] . et a nobis explicatam 1.2, q. 55, a. 2; praeterea inclinat ad bonum rationis atque ad id quod honestum est quod satis est ad rationem perfectam virtutis partis appetitivae, sicut ad rationem virtutis intellectualis (356r) satis est ut inclinet ad verum, quod est bonum intellectus.

[4.] Ut vero examinemus *an sit virtus theologalis,* sciendum est amorem dividi in amorem amicitiae et concupiscentiae. Amor amicitiae est, quo vel alteri vel nobis volumus aliquod bonum ita quod unus et idem amor, ut trahitur ad rem quam nobis aut alteri volumus, appellatur amor concupiscentiae, ut vero trahitur ad nos aut alterum, cui volumus talem rem, appellatur amor amicitiae, quamvis proprius dicatur amor amicitiae quando trahitur ad alterum, quam quando trahitur ad nos, eo quod amicitia proprie loquendo sit ad alterum.

[5.] Hoc praehabito, *omnes conveniunt* charitatem esse virtutem theologalem et in hoc distingui ab spe, quod charitas est amor amicitiae, quo Deum amamus in seipso, volendo illi sua bona, et Deum diligimus propter ipsum; spes vero potius pertinet ad amorem concupiscentiae; ea namque speramus Deum consequi per visionem, amorem et fruitionem, quae nobis diligimus amore concupiscentiae tamquam bona nobis. Iuxta hoc quod Durandus loco citato inquit, duplex esse obiectum spei: alterum immediatum, scilicet visionem, amorem et fruitionem, quae sunt beatitudo formalis, a qua in patria denominamur beati tamquam a forma creata nobis inhaerente; et alterum mediatum, Deum ipsum, qui est beatitudo nostra obiectiva. Cum autem Deus sit obiectum immediatum beatitudinis nostrae quoad visionem et amorem, fit ut spes, quae habet pro obiecto beatitudinem nostram formalem, habeat pro obiecto mediato Deum ipsum; si ergo, inquit Durandus, spes comparetur ad suum obiectum immediatum, sic non habet quod sit virtus theologalis; quia virtus theologalis dicitur illa quae habet Deum pro obiecto, spes autem non habet Deum pro obiecto immediato, sed aliquid [F.366v] creatum. Si vero, inquit, comparetur ad obiectum mediatum, est virtus theologalis. Quod autem Deus non sit obiectum immediatum, probat Durandus 1.°, quia spes pertinet ad amorem con-

a ML. 32, 1267s; 598.

cupiscentiae, immediatum autem obiectum amoris concupiscentiae non est Deus, qui amandus est propter se et amore amicitiae, non vero propter aliud, quo pacto amantur ea quae amantur amore concupiscentiae; amatur enim propter eum qui concupiscitur. 2.° quia idem est obiectum spei et gaudii [et] fruitionis, quae sequitur obtenta beatitudine sperata, neque differunt nisi secundum praesens et futurum, sed obiectum immediatum fruitionis et gaudii in praesentia non est Deus in se, sed visio beatifica et beatitudo creata.

[6.] *Haec opinio non placet*, et ideo dicendum est com D. Thoma et Caietano hic, a. 2 et 5, Capreolo in 3, d. 26, q. 1, ad argumentum contra primam et 2. q., et cum plerisque aliis, obiectum immediatum spei non esse solam visionem divinam et beatitudinem formalem, sed et beatitudinen obiectivam, hoc est Deum ipsum; neque ista esse duo obiecta in ordine ad spem, sed unum duntaxat et immediatum. Sicut enim qui concupiscit potionem non solum potionem immediate concupiscit, sed etiam vinum quod cupit potare, et qui cupit posidere pecuniam non solam posessionem[a] concupiscit immediate, sed etiam pecuniam ipsam, neque ista sunt distincta obiecta sed unum totale et immediatum, quorum alterum est connexum eum altero in ordine ad trahendum actum illum; ita qui sperat videre Deum et obtinere beatitudinem formalem, non sperat immediate solam visionem et mediate Deum, sed immediate utrumque, beatitudinem scilicet supernaturalem et obiectivam, quae efficiunt ultimum finem unum totalem ad quem conditi sumus et quem a Deo speramus, alterque cum altero est connexus in ratione ultimi finis, quem a Deo speramus. Quo [F.357r] fit ut spes immediate habeat pro obiecto et Deum possidendum per visionem, amorem et fruitionem, et visionem, fruitionem et amorem, quibus Deus possidetur, et utrumque sibi bonum nostrum concupitum nobis amore concupiscentiae, unico et simplicissimo actu attingente inmediate utrumque. Et plane, iuxta sententiam Durandi, salvari potest spem esse virtutem theologalem. Unumquodque enim ex obiecto sibi proprio et immediato est iudicandum, non vero ex obiecto alieno et remoto; apud Durandum autem non aliter est Deus obiectum spei quam actu est obiectum beatitudinis formalis, quae est immediatum et proprium obiectum spei; quare obiectum proprium spei apud Durandum non est Deus, sed sola beatitudo creata, quae ulterius habet Deum pro obiecto.

---

a *Ms.* potionem.

[7.] *Hoc loco adde,* quod, sicut fides dicitur virtus theologalis non solum quia habet Deum pro obiecto principali de quo creduntur praecipuae veritates fidei, sed etiam quia ei credimus et ei innitimur revelanti tamquam propriae rationi obiectivae credendi, ita spes est virtus theelogalis non solum quia habet Deum pro obiecto quod speramus, sed etiam quia ei promittenti et adiuvanti innitimur tamquam rationi obiectivae sperandi ab eo idipsummet quod speramus. *Adde etiam,* quod, licet bonum principale spei sit Deus ipse et beatitudo nostra quam ab eo speramus, nihilominus extenditur etiam spes virtus theologalis ad ea quae ad beatitudinem nostram attributionem habent; unde sperare a Deo gratiam, remissionem peccatorum et alia, quibus vitam aeternam ab eo obtineamus, actus est spei virtutis theologalis; sperare etiam in Sanctis, quatenus precibus et meritis ipsorum speramus nos obtinere a Deo vel beatitudinem vel aliquid quod ad eam conducat, actus est etiam spei vir- [F.357v] tutis theologalis, ut D. Thomas ait a. 4; quia Deo proprie innitimur tamquam a quo praecipue speramus, et quod speramus vel est beatitudo vel quod ad eam conducit, quatenus ad eam conducit.

[8.] *Utrum autem per spem virtutem theologalem speret aliquis alteri beatitudinem,* D. Thomas a. 3 respondet affirmative; quia, inquit, licet de ratione spei videatur, ut bonum speratum sit eius qui sperat, postquam tamen per amorem proximus unitus est speranti et factus quasi alter ipse, spes, in eo in quo est, extenditur ad sperandum etiam proximo beatitudinen a Deo; et haec opinio est probabilis. Si maiorem illius discussionem desideras, vide Almainum in Moralibus tract. 2, cap. de spe. Haec, quod attinet ad obiectum spei.

[9.] *Quod vero attinet ad actum,* Scotus et Gabriel, uterque in 3, d. 16, q. 1, et plerique alii, affirmant actum spei esse desiderium inefficax seu velleitas beatitudinis; spes autem et desperatio esse non possunt in eodem subiecto, sed desiderium efficax, quod est amor concupiscentiae beatitudinis. Caietanus quaestione sequenti, a. 1, anceps est, an desiderium atque volitio beatitudinis et spes distinguantur in voluntate in genere naturae, affirmatque quod sive in genere naturae distinguendum sit essentialiter sive accidentaliter, in genere tamen moris specie distinguuntur, illisque respondent habitus specie distincti, charitas scilicet et spes 1.ª autem 2ªᵉ, q 46, in eam sententiam inclinaverat, ut affirmaret spem, ut voluntas est,

non distingui in genere naturae a desiderio et voluntate rei speratae.

[10.] Pro solutione tamen huius dubii, sit *prima propositio: spes et desiderium seu volitio finis actus sunt diversi in voluntate atque specie distincti in genere naturae.* [F.358r] Haec probatur *1.°*, quia de se patet non idem significare desiderare voluntate et sperare voluntate; desiderium enim est motus atque volitio cuiuscumque boni absentis oblati per intellectum; spes autem, ut a. 3. ait D. Thomas et latius 1.2, q.40, est quasi protensio et erectio voluntatis per actum et motum ipsius, non in quodcumque bonum absens, sed in arduum oblatum ut possibile; tantoque magis erigitur voluntas, quo illud offertur ut possibilius. Cum ergo huiusmodi motus non minus differant in voluntate, quam desiderium finis et gaudium et fruitio voluntatis fine obtento, fit ut, sicut desiderium et gaudium non solum sunt actus diversi in voluntate, sed etiam iuxta omnium sententiam distinguuntur in genere naturae, ita desiderium et spes. Et confirmatur haec ratio quia in Concilio Trid. sess. 6, [cap. 6] de peccatoribus qui iustificantur dicitur: ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur[a] , fidentes Deum sibi per Christum propitium fore. Erigi autem in spem et fidere, diversum quid est a desiderare et amare sperata, licet id praesupponat. *2.°* Manente aequali amore et desiderio finis accrescit spes et fiducia per hoc quod finis offeratur ut possibilius acquiri et per hoc quod plura et efficatiora media occurrant quia sunt distincti actus in voluntate. Consequentia patet et antecedens testatur experientia patetque ex illo testimonio Senecae ad Lucillum in principio huius operis disp. 2 citata: dicam sententiam quod iam de se spem habeam, nondum fiduciam. Sine maiori enim desiderio Seneca compararet fiduciam (quae, uti explicatum est, non est aliud quam spes roborata) per hoc quod videret in Lucillo maiora inditia ipsum perveniendi ad id quo eum pervenire optabat. *3.°* Manente desiderio, cessat spes ratione eiusdem boni; ergo spes et desiderium actus distincti sunt voluntatis. Consequentia est nota, et antecedens probatur quia cum spes sit boni ardui futuri atque pos- [F.358v] sibilis acquiri, ubi cessat ratio ardui et manet ratio boni certe et infallibiliter futuri, cessat spes et manet desiderium. Unde, licet beati desiderant gloriam corporis futuram, quia tamen certo et evidenter cognoscunt eam esse futuram, neque se illis offert tamquam quid ar-

a *Ms.* diriguntur.

duum ut se illis offerebat in via, cessat in eis spes et manet gloriae desiderium cum expectatione temporis, in quo tale desiderium est illis implendum; quae expectatio, licet aliquando spes appelletur, improprie tamen spes dicitur, atque haec est alia acceptio vocabuli spes praeter illas quas in principio commemoravimus. Haec propositio satis consona est D. Thomae hic a. 3 et quaestione sequent- a. 1, in corpore et ad 2, atque alibi saepe, et est Capreoli in 3, d. 26, q. 1, ad 1 Durandi, et aliorum.

[11.] *Secunda proposotio: spes naturalis in genere morum eiusdem speciei videtur cum voluntate obiecti quod speratur, spes vero supernaturalis in genere moris specie distinguitur a charitate supernaturali, qua Deum diligimus amore amicitiae et alia propter ipsum, non tamen videntur distingui specie a desiderio et volitione beatitudinis supernaturalis, qua eum nobis amamus amore concupiscentiae; quia vero difficilius est sperare beatitudinem supernaturalem, quam eam concupiscere, ideo ob actum spei potius quam ob desiderium beatitudinis videtur infundi habitus supernaturalis, ab eoque, ut a difficiliori, sumit denominationem.* Adde quod ita commodius significatur tamquam distinctus ab habitu charitatis. Prima pars huius propositionis ex eo suadetur, quia spes obtinendi castitatem non ad aliam virtutem videtur pertinere quam ad castitatem, et spes debite obtinendi victoriam non ad aliam virtutem videtur pertinere quam ad fortitudinem, sicut spes obtinendi aliquid per adulterium non ad aliud vitium videtur pertinere quam ad adulterium, et ita de reliquis. Secunda vero pars est communiter recepta. Tertia vero, quod scilicet spes supernaturalis non distinguatur a desiderio et concupiscentia beatitudinis, patet ex prima; spes enim ad eamdem speciem pertinet in genere moris, ad quam pertinet volitio obiecti cuius est spes, neque est diversa ratio quando obiectum et actus sunt supernaturalia, ut in proposito, et quando sunt naturalia.

[12.] Ex dictis patet, spem formaliter non esse amorem concupiscentiae, [F.359r] ut volunt Scotus, Gabriel et plerique alii, sed consequi amorem concupiscentiae, et esse de re amata amore concupiscentiae, et ob id dici pertinere ad amorem concupiscentiae; quod docte notavit Capreolus in 3, d. 26, q. 1, ad 1. Patet etiam adversus Caietanum, concupiscentiam beatitudinis ad habitum specie distinctum a charitate virtute theologali pertinere. Reliqua, quae in propositione continentur, probatione non egent.

[13.] Licet propter motiva proposita persistam in ea sententia,

actum et volitionem, seu desiderium rei quae speratur, esse eiusdem speciei in genere moris generaliter loquendo, *re tamen attentius considerata, probabilius credo* Deum solum infundere spem supernaturalem ad sperandum beatitudinem supernaturalem et non ad concupiscendum illam; et ob id, quod, licet concupiscentia beatitudinis et spes eiusdem, quando eliciuntur ex naturalibus, ut in Lutherano, sint eiusdem speciei in genere moris videanturque pertinere ad habitum charitatis naturalis, qua seipsum qui ordinate diligit, nihilominus concupiscentia beatitudinis et actus[a] spei elicitus ab habente spei supernaturalis habitum, distinguantur specie, et unus sit supernaturalis, alter vero naturalis. Moveor autem, quia habitus ille supernaturalis contradivisus fidei et charitati virtutibus theologalibus, spes dicitur a theologis, Conciliis et Scripturis Sanctis; unde ipsis est consonantius, quod praecise inclinet ad sperandum, non vero ad concupiscendum et praeterea quia amor[b] beatitudinis manet in patria, esto ibi non habeat rationem desiderii; quare si etiam habitus spei inclinaret ad amorem concupiscentiae beatitudinis, deberet manere in patria huiusmodi actus; cumque charitas virtus theologalis non inclinet ad amandum et desiderandum nobis beatitudinem, sed eius obiectum proprium sit Deus diligibilis amore amicitiae, et etiam tamquam obiecta materialia et non sibi propria se extendat ad amandum reliqua propter [F.359v] Deum ita dilectum et nec (ut supponimus) eliciatur ab spe virtute theologali, constet non elici etiam a fide, fit ut non dividatur a virtutibus theologalibus, sed a charitate naturali, qua nos ipsos ordinate diligimus; ac proinde ut sit actus naturalis ex propria specie, tametsi imperari possit a charitate supernaturali ut sit propter Deum dilectum amore amicitiae, quemadmodum actus aliarum virtutum naturalium ab eadem charitate imperantur.

[14.] *Quod attinet ad necessitatem possedendi habitum spei supernaturalis,* dicendum est quod, licet non requiratur ad eliciendum actum spei quoad substantiam actus, ut de actu fidei ostendimus supra, q. 6, a. 2, requiritur tamen ad eliciendum actum spei ut oportet ad salutem atque ad iustificationem. Requirit enim Deus ad iustificationem et ad vitam aeternam consequendam, actum spei non quemcumque, sed proportionatum beatitudini supernaturali, et ob id supernaturalem; ad quem proinde requiritur vel auxi-

a *Ms.* habitus.

b *Lectura dudosa.*

lium vel[a] motio supernaturalis habitus supernaturalis, atque haec est ratio ponendi habitum spei supernaturalis et non quam tradunt Durandus et Scotus in 3, d. 26, q. 2, et plerique alii; et quoniam idem in hac parte dicendum est de habitu spei quod de habitu fidei diximus q. 6, a. 2, satis erit illa videre. Quomodo autem spes consistat in medio et quomodo non, dictum est 1.2, q. 64, disp. ultima. Ibi etiam ostensum est praesumptionem et desperationem, inter quae mediat spes, non opponi habitui spei supernaturalis nisi demeritorie, in genere autem rei opponi habitui spei naturalis; et simile quid dictum fuit supra q. 5, a. 3, de habitu fidei supernaturalis comparatione erroris in fide, et l. 2, q. 63, a.3, de virtutibus omnibus infusis et supernaturalibus ratione vitiorum, quae acquirimus ex nostris naturalibus.

[15.] *Dubium est, utrum actus spei, qui antecedere videtur actui charitatis, et ob id non videtur ab eo imperari, sit meritorius,* et dicendum est imprimis, quod, licet actus spei in prima iustificatione origine et natura antecedere videatur actum charitatis et ob id non videatur ab eo imperari, actus tamen spei, qui postea eli- [F.360r] -ciuntur, imperari possunt a charitate et elici ut sint propter Deum charitate supernaturali dilectum. Dicendum est deinde quod, ut l. 2, q.118, a. 9, disp. ultima visum est, ut actus bonus moraliter sit meritorius, non requiritur quod imperetur a charitate, sed satis est quod eliciatur a filio adoptivo Dei, ut ab homine exsistente in gratia; quare actus fidei et spei, qui in prima iustificatione eliciuntur, sive charitate imperentur, sive non, meritorii sunt vitae aeternae.

[16.] *Ut vero ostendamus tres tantum esse virtutes theologales,* atque de eis et ordine earum inter se, sciendum est ad virtutem theologalem ut de ea nunc loquimur, requiri et quod Deum habeat pro obiecto, et quod sit infusa suapte natura. Defectu primae conditionis reiiciuntur a ratione virtutis theologalis quaecumque virtutes Deum non habeant pro obiecto. Defectu vero secundae reiiciuntur illae, quae, licet habeant Deum pro obiecto, non tamen sunt infusae suapte natura, ut Metaphysica et Theologia nostra, quae licet sit habitus supernaturalis, non tamen est infusus, sed acquisitus, ex habitu fidei infuso; eadem ratione fides, spes et charitas naturales, esto habeant Deum pro obiecto, non sunt virtutes theologales ut nunc loquimur, eo quod non sunt infusae. Omnes

---

a *Ms.* et.

tamen commemoratae (praeter fidem acquisitam, quae non est virtus theologalis) extenso vocabulo appellari possunt [virtutes theologales] eo quod et virtutes sint et Deum habeant pro obiecto. Religio vero non est virtus theologalis, quia praeter quam quod est virtus acquisita, non habet Deum pro obiecto, sed cultum et reverentiam circa Deum, ut actum orandi, offerendi sacrificium. Tres ergo tantum sunt virtutes theologales, fides, spes et charitas infusae, quibus utraque conditio convenit. Illae vero ita *inter se distinguuntur:* charitas fertur in Deum in se amore amicitae, spes vero respicit Deum dilectum amore concupiscentiae tamquam bonum nostrum visione, amore et fruitione a nobis possidendum, innititurque Deo adiuvanti et promittenti; atque hae duae virtutes [F.360v] resident in voluntate; fides vero, quae residet in intellectu, fertur in Deum tamquam in principale obiectum, eique revelanti innititur tamquam rationi obiectivae credendi. Hunc vero *ordinem inter se habent* quoad actus, quod actus fidei, tamquam ostendens obiectum, praecedit actum spei et charitatis; at vero spes respicit Deum dilectum amore concupiscentiae tamquam bonum et praemium nostrum atque ex amore concupiscentiae oritur; amor vero spei praemii, ut imperfectior, inducat nos ad amorem Dei perfectum, qualis est amor amicitiae et charitatis, perinde ac timor servilis inducit ad charitatem; [ita] fit ut in nobis actus spei praecedat actum charitatis, tametsi ordine perfectionis actus charitatis primus omnium sit, teste Paulo I Cor. 13, [13]. Quod vero attinet ad habitus, l. 2, q. 26, a. 4 ostendimus posse aliquando infundi fidem sine spe et charitate, et fidem et spem sine charitate, non tamen contra; et quod ubi nullus est obex, ut in prima iustificatione, semper omnes habitus simul infundantur.

[17.] *Superest respondeamus* ad duo illa argumenta Durandi. Ad primum ergo, admissa maiori, neganda est minor. Cum enim Deus non solum bonus sit, sed nobis etiam bonus, a nobisque possit possideri, non minus amari a nobis potest amore concupiscentiae, quam pecunia, quam constat nullo alio amore amari quam concupiscentiae, licet sit res a nobis subiecto distincta formaliter; ergo Durandus affirmat rem subiecto distinctam non esse obiectum amoris concupiscentiae. Ad rationem vero minoris respondet Caietanus hic, a. 5, quod, licet Deus quando amatur amore amicitiae ametur propter se, nihilominus et quando amatur etiam amore concupiscentiae amatur nobis[a] ipsis, sed propter se; diligitur enim tamquam

a *Ms.* a nobis.

ultimus finis et praemium nostrum, quod non est propter nos, sed nos propter ipsum; unde volitus quidem est a nobis amore concupiscentiae tamquam ultimus finis noster, non tamen propter nos sed propter se; sicut enim Deus volendo nobis seipsum in praemium, non vult se propter nos quasi sua voluntate (qua diligit nos amore amicitiae) ordinet se [F.361r] ad nos tamquam ad finem, sed solum vult se nobis, ita nos, licet velimus ipsum nobis tamquam ultimum finem et praemium ac bonum nostrum, diligendoque nos amore quasi amicitiae concupiscamus ipsum nobis, non propterea eo amore ordinamus Deum ad nos tamquam ad finem. Quare ad probationem illam negandum est quod quidquid amatur amore concupiscentiae ametur propter illum cui amatur, fallit enim quando quod ita amatur est finis eius cui amatur, et non contra. Ex his patet, amorem illum non pertinere ad usum Dei (qui iuxta Augustinum [Liber 83 Quaest , 9.30] esset perversus), sed ad fruitionem Dei in via quidem imperfectam, in patria vero perfectam. Vide quae diximus I. 2, q.11, a. 4, et simul adde beatos in patria similiter frui Deo viso et dilecto amore amicitiae, (et haec est praecipua eorum fruitio, ut ibidem ostensum est), et Deo viso et dilecto amore concupiscentiae; gaudent enim etiam quod Deus sit tantum bonum in se, quem diligunt amore amicitiae, et quod sit tantum bonum ipsis, quod sibi esuriunt amore concupiscentiae.

[18.] Ad 2, neganda est minor; 1.ª enim 2ᵃᵉ loco citato late ostensum est adversus Durandum, Deum secundum se, atque dilectum amore amicitiae, esse praecipuum obiectum fruitionis in patria. Reliqua, quae hic dici poterant, et quae tangit Caietanus a.5, ibi late disputata sunt.

Quaestio 18.

A. 1 et 2.—Utrum spes sit in Beatis.

[1.] Articulus primus ex quaestione praecedenti patet. Quod vero attinet ad secundum, *conditiones per se requisitae in obiecto spei,* ad hoc ut rationem habeat sperabilis, sunt quod sit bonum arduum et oblatum ut possibile acquiri, atque adeo quod habeat rationem futuri, spes autem virtus theologalis [cum] Deum possidendum per visionem, [F.361v] amorem et fruitionem habeat pro obiecto, fit ut hoc ipso quod aliquis perfecte habeat beatitudinem animae, actum spei virtutis theologalis habere non possit, iuxta

illud Pauli Rom. 8, [24]: quod quis videt, quid sperat, se scilicet visurum; neque etiam habeat habitum, iuxta communiorem, probabiliorem et consonantiorem Scripturis sententiam. Quoniam vero utrumque ostendimus late l. 2, q. 67, a. 4, plura hic non adiicio. Hic habes, quod cum Christum ab instanti suae conceptionis haberet beatitudinem animae, nunquam habuit habitum aut actum spei virtutis theologalis.

[2.] Merito dixi «hoc ipso quod aliquis *perfecte* habeat beatitudinem animae non posse habere actum spei virtutis theologalis», quoniam si quis solum in transitu habeat beatitudinem animae, ut multi exsistimant Paulum et Moisem habuisse, talis non solum habitum, sed etiam actum spei virtutis theologalis habere potest. simul cum visione dominicae essentiae; et ratio est quoniam in ordine ad hunc, beatitudo animae possidenda in futurum habeat rationem ardui, etiam quando in transitu videt divinam essentiam, et ob id potest eam sperare tunc actu spei virtutis theologalis. At vero, cum de ratione perfectae beatitudinis sit securitas eam numquam amittendi, (ut l.2, q. 5, a. 4 ostensum est), quam per evidentiam beati habent, non propterea (ut ibidem ostensum est), fit ut beatitudo animae in futurum possidenda non habeat rationem ardui in ordine ad eos, et ob id elicere non possunt actum spei circa illam, deficiente in obiecto conditione per se requisita ut habeat rationem sperantis.

3. *In resp. ad 3* habes ex D. Thoma, spem virtutem theologalem per se respicere solum beatitudinem ut bonum sperantis, et ob id, licet, dum manet in ordine ad obiectum quod per se respicit, possit elicere actum circa beatitudinem propriam, in quantum illa per charitatem quodammodo reputatur bonum sperantis, evacuata tamen circa obiectum quod per se respicit, simpliciter non manet. Cum autem in beatis summa sit [F.362r] conformitas ad beneplacitum et dispositionem divinam, in eis solum est desiderium et voluntas conditionata circa beatitudinem proximi, quod desiderium et voluntas emanat a charitate, aut certe si est simul motus spei, non est spei virtutis theologalis, sed spei latius sumptae.

[4.] *Circa responsionem ad 4 et 5* adverte, communiter doctores convenire, quod, cum spes virtus theologalis respiciat ut per se et principale obiectum Deum possidendum per beatitudinem, obtenta beatitudine animae, neque actus neque habitus speis virtutis theologalis manent. Quare conveniunt beatos non per spem virtutem theologalem sperare beatitudinem corporis. Et quidem *de reliquis beatis* communiter notant cum D. Thoma, hic ad 4 et l.2, q. 67, a. 4,

ad 3, non sperare gloriam corporis per actum spei virtutis theologalis proprie dictae; quia, ratione habentis gloriam animae, (qui certo et evidenter cognoscit sine corpore, adepturum gloriam corporis), gloria corporis non habet rationem ardui, et ideo per solum desiderium innixum omnino dispositioni divinae, cum certitudine quod suo e mpore erit, dicuntur illam sperare interim, dum decurrit tempus usque ad illud in quo Deus decrevit illam conferre; dícuntur vero illam hoc modo sperare, in ea significatione in qua sperare idem est quod exspectare.

[5.] *De Christo autem* diversimode videtur loqui D. Thomas, hic ad 1, et 3 p., q. 7, a. 4, quia forte perventurus esset ad gloriam et inmortalitatem corporis per passionem et merita in quibus cernebatur ratio ardui. Adde, cum certo et evidenter sciret se ad beatitudinem et immortalita- [F.362v] -tem corporis esse perventurum, licet prius esset subitúrus mortem, non puto eum habuisse actum spei proprie dictae; ad spem enim ea arduitas in obiecto videtur requiri per comparationem ad sperantem, quae inevidens illi relinquat se eo perventurum; qui enim per infallibilem certitudinem evidentem securus est se obtenturum aliquid per media quae intentat, perinde se habet in ordine ad eliciendum actum spei circa tale obiectum, ac si iam illud haberet, Quare communiter Thomistae exponunt D. Thomam, quod in Christo, perinde atque in aliis beatis, non fuerit spes proprie dicta in ordine ad beatitudinem corporis, sed expectationem. Et in eadem sententia est Durandus in 3, d. 26, q. 5. Cum vero in expectatione, praeter desiderium, nullus alius actus voluntatis detur, a quo quis dicatur sperare, vane quaerit Caietanus 3 p., q. 7, a. 4, a quo habet ut elicitus fuerit in Christo huiusmodi actus spei, quasi praeter desiderium aliquis alius actus detur qui sit sperare. Et adverte, quod, cum circa omne obiectum haberet Christus evidentiam per quae media esset infallibiliter eventurum, circa nullum videtur habuisse spem proprie dictam non solum virtutem theologalem, sed etiam latius sumptam; quoniam tamen media ista supernaturalia habebant eamdem arduitatem, quam habebat mors in ordine ad deveniendum ad gloriam corporis, habebat quidem circa media actum fortitudinis, sed circa finem non habebat spem propter certitudinem evidentem quoad eventum perventurum.

[6.] *De animabus purgatorii et quae ante adventum Christi erant in limbo,* dubium est an ha- [F.363r] -buerint aut habeant actum spei proprie dictae circa beatitudinem animae et corporis, an

solum expectationem. Et quidem aliquorum sententia doctorum est, eos non solum habere habitum spei, sed et actum roboratissimum, qui est fidutia maxima securitate plena, Deo auferente ab eis omnem dubitationem et timorem circa beatitudinem obtinendam. Ratio huius responsionis est, quia, cum nondum habeant evidentiam, sed fidem, quod praemium a Deo obtinebunt, licet cum argumentis atque indiciis accedentibus proxime ad evidentiam, non est quod non possunt elicere actum spei securitatis plenum quod beatitudinem a Deo obtinebunt. Nescio tamen an securitas illa summa, cum certitudine pene evidenti, sufficiens sit ut ad impediendum omnem timorem, ita ad impediendum actum spei.

Art. 3

Utrum spes sit in daemonibus.

[7.] Sicut ad perfectam beatitudinem pertinet quod beati certi sint se in perpetuum potituros sua beatitudine, ita ad summam miseriam, qualem habent damnati, pertinet quod certi sint in perpetuum carituros sempiterna beatitudine et futuros in tormentis. Quare neque beatitudo repraesentari eis potest ut possibilis ab ipsis acquiri, neque cessatio tormentorum; et ob id circa neutrum habere possunt actum spei, sed perpetuam desperationem. Quod vero attinet ad habitum, illis eisdem rationibus quibus supra, q. 5, a. 2, diximus in eis non manere habitum fidei infusae, dicendum est neque manere habitum spei infusae; spoliantur enim tamquan [F.363v] integre omnibus virtutibus supernaturalibus, quibus ad beatitudinem ordinabantur in via, Deo subtrahente influxum quo eas infundebat. Illud tamen adverte, nullum esse inconveniens admittere in daemonibus actum spei pessimae, quo sperant iustos pervertere [a] , iuxta illud Iob [40, 18] de diabolo: habet fidutiam quod Iordanis, scilicet iusti, influant in os eius; ut habes in resp. ad 2.

[8.] *Pro resp. ad 3,* quando inquit D. Thomas magis posse fidem confirmari in damnatis quam spem, loquitur de actu fidei non infusae, sed quoad substantiam actus, de qua loquebatur B. Iacobus [2, 19]; haec enim est in daemonibus, in quibus esse nequit actus spei in ordine ad beatitudinem quod substantiam actus.

---

a *Ms.* praevertere.

Art. 4

Utrum spes viatorum[a] *habeat certitudinem.*

[9.] *Doctores communiter admittunt* cum Magistro in 3, d. 26, in spe esse certitudinem; definit enim Magister spem esse certam expectationem futurae beatitudinis etc. *Attamen diversimode id videntur explicare.* Durandus, in 3, d. 26, q. 3, inquit certitudinem spei cerni in intellectu esseque firmitatem cognitionis in ordine ad obiectum per detractionem ad alteram partem contradictionis, excludendo dubitationem et formidinem partis oppositae; atque inde sumptum esse nomen ad significandum detractionem cuiuscumque virtutis, tam naturalis, quam moralis, in suum obiectum; ut dicimus naturam certitudinaliter operari in quantum semper intendit idem, ut momentum lapidis semper petit centrum, tametsi possit impediri ne eo perveniat. Eodem pacto, inquit Durandus, ait Aristoteles virtutem esse certiorem arte (in lib. Ethic.); in quantum arte potest quis operari hoc et opposito modo, virtus autem semper inclinat ad eodem modo operandum per comparationem ad obiectum. Unde vult [F.364r] Durandus in spe non aliter esse certitudinem, quam in quacumque alia virtute, in quantum in perpetuum inclinat ad idem; attamen posse impediri ne perducat ad beatitudinem, ad quam inclinat, quia, inquit, certitudo spei non est certitudo cognitionis, cui repugnat subesse falsum, sed certitudo inclinationis ad unum, quod impediri potest ab assecutione eius ad quod inclinat, ut in momento lapidis explicatum est.

[10.] *Haec tamen expositio non placet*, quia, praeter quam quod certitudo cognitionis non in eo quod dicit Durandus, sed in infallibilitate cognitionis consistit, ut supra, q. 4, a. 8, visum est, aliquid aliud videntur intendere doctores; et ideo dicendum est cum D. Thoma hoc loco, spem dici certam participative a cognitione fidei, in quantum invenitur posse auxiliis et divinis promissionibus circa beatitudinem, quam certissime cognoscunt per fidem; quia tamen Deus non absolute promissit beatitudinem et auxilia ad beatitudinem, sed cooperantibus nobis per liberum arbitrium ad illam assequendam; hinc est quod, licet certa sit spes ea[b] ex parte qua promissionibus, auxiliis et misericordiae Domini innititur, frustrari ta-

---

a *Ms.* beatorum.
b *Ms.* et.

men possumus ab assecutione beatitudinis ex defectu nostri liberi arbitrii; neque plus intendunt doctores.

[11.] Statuendo ergo facere quod in nobis est, iubemur spem certam beatitudinis habere; quia ex parte Dei et promissionum ipsius non deerit. Quia tamen non possumus esse omnino certi, utrum ex parte nostra fecerimus quod in nobis est, aut in futurum simus id facturi, timere possumus similiter cum spe utrum simus in gratia et utrum simus beatitudinem adepturi; quod Patres definiunt [F.364v] in Concilio Tridentino sess. 6 cap. 9 et 13. Immo etiam dubitare possumus an eam simus adepturi, quod in nobis est, esto firmum propositum habeamus modo, id faciendi in futurum. Non ergo repugnat exigere certam spem in Deo circa beatitudinem nostram et salutem, et similiter timere an simus in gratia, vel an beatitudinem nom simus adepturi; neque item repugnat habere certam spem quantum est ex parte Deî et promissionum ipsius, et dubitare an beatitudinem simus assecuturi quatenus, dubitamus an in futurum facturi simus quod in nobis est. Vide quae diximus in principio huius operis, disp. 2.

[12.] *In solutione ad 2*, nota cum D. Thoma, quod, etiam quando certi sumus nos non esse in gratia, habere possumus firmam spem in Deo, statuendo in futurum facere quod in nobis est, ut a peccato resurgamus et consequamur vitam aeternam.

Quaestio 19

De quo timore sit hoc loco sermo et quotuplex sit.

Disputatio 1.ª

[1.] *Timor, meo tenui iudicio, est* motus quidam quasi horroris et depressionis appetitus cognoscitivi ex apprehensione mali ardui imminentis oblatique[a] per intellectum aut potentiam sensitivam ininternam malo aliquo nondum praesente. Si voluntas aut appetitus sensitivus eliciat aliquem actum circa illud[b] qua tale, erit nolitio voluntatis aut fuga appetitus sensitivi, quae opponuntur amori et desiderio. At si tale malum asseratur tamquam arduum eo quod non facile vitari [F.365r] possit, et imminens, hoc est nondum praesens, sed possibile, etiam quod aliqua ex parte minuat sui adventum et praesentiam, consurgit in appetitu sensitivo motus quidam horroris

a *Lectura dudosa.*
b *Ms.* illum.

et depressionis cum transmutatione quadam corporali; qui proinde est passio, et dicitur timor appetitus sensitivi. Et similiter in voluntate consurgere solet similis quidam motus horroris et depressionis voluntatis, ad fugam mali pertinens, qui dicitur timor voluntatis, et non est passio, neque fit cum transmutatione corporali. Componi autem possunt huiusmodi motus avertendo cogitationem, aut altioribus motivis extenuando rationem mali ab obiecto, aut rationes ardui aut possibilitatis atque imminentiae pressius per considerationem; tum etiam per contrarium actum audaciae in illud malum intuitu alicuius boni adiuncti (quo pacto in Martyribus, intuitu beatitudinis et placendi Deo, per audaciam corpori minuitur timor mortis etc.); et denique voluntate consentiente ad eorum suppressionem et cessationem, quamvis appetitus sensitivus non omnino illi pareat[a] .

[2.] *Obiectum itaque timoris,* in hac significatione explicata, est malum, non quodcumque, sed arduum; neque enim timemus malum illud quod facile vitare et impedire possumus. Item debet aliquo modo imminere. Ad quod, haec omnia requiruntur; quod non sit praesens, sed futurum; quod enim iam praesens est, neque imminere dicitur, neque timetur ea ex parte quae est praesens, sed contristat; timeri tamen potest ne in futurum duret. Praeterea requiritur quod sit pos- [F.365v] sibile[b] advenire in probabilitate aliqua, saltem ne forte adveniat; quod enim omnino improbabile iudicatur advenire, non timetur. Pro quantitate ergo mali quod apprehendit, et arduitatis ut impediatur actus imminentiae, quo[c] citius aut minus cito advenit, et quo probabilius aut minus probabile sit advenire, et pro gravitate qua apprehensum est et qualitate[d] complexionis magis aut minus dispositae, resultare solet maior aut minor timor; idque sive apprehensio sit veri mali ardui et imminentis, sive apparentis.

[3.] *Hínc colligo* com D. Thoma, hoc loco et, a. 10, quod cum in Deo in se nulla omnino sit ratio mali moralis, potest timeri, in hac acceptione timoris, tamquam is qui infligere potest malum.

[4.] *Petes utrum in voluntate timor et nolitio eiusdem mali distinguantur specie,* perinde atque in appetitu sensitivo timor et fuga eiusdem mali distinguuntur specie. Ad quod respondeo, in genere naturae distingui specie; sicut enim amor et gaudium eiusdem boni praesentis ex omnium sententia distinguuntur specie in volun-

---

a *Sigue línea y media, cuyo sentido no hemos podido alcanzar.*
b *Ms.* possibilis.
c *Ms.* quod.
d *Ms.* qualitas.

tate, et similiter odium et tristitia eiusdem mali, ita odium seu nolitio et timor, qui ulterius consurgit ex consideratione arduitatis et imminentiae mali noliti, distinguuntur specie in genere naturae. Sicut enim in voluntate ex consideratione possibilitatis boni ardui concupiti consurgit distinctus motus in genere naturae ob amorem concupiscentiae, qui spes dicitur (ut q. 17 explicatum est), ita[a] in proposito, ex consideratione congruitatis et imminentiae mali noliti consurgit distinctus actus in genere naturae a nolitione, qui timor dicitur, et est quasi horror[b] et depressio voluntatis, consideratione mali imminentis.

[5.] In genere vero moris, timor et nolitio eiusdem mali, unius speciei sunt, ut de amore [F.366r] concupiscentiae et eiusdem boni spe, q. 17 dictum est. Unde eiusdem speciei sunt nolle poenas inferni, et illas timere; et rursus eiusdem speciei sunt nolle peccare propter poenas inferni, et timere peccatum propter easdem poenas. Porro nolitio mali in genere moris eiusdem speciei est cum volitione boni, propter quod nolitum est tale malum. Omnis namque nolitio est propter aliquod bonum, cum quo pugnat malum nolitum, et quod formaliter ante virtutem est volitum, dum nolitum est tale malum, ut 1.2, q.6, art. ultimo latius explicatum est.

[6.] Ex his facile erit intelligere ad quas species in genere moris pertineat timor ordinatus cuiuscumque obiecti. Recurrendum est enim semper ad bonum verum vel apparens, propter quod malum oppositum est nolitum et timetur; atque inde iudicandum est de specie nolitionis et timoris in genere moris. Timor ergo et nolitio poenarum inferni est quia diligitur bona habitudo et requies acceptionis obiecti, quod ille perturbat. Cum ergo haec dilectio consona sit rectae rationi atque ad virtutem charitatis propriae, qua seipsum quid naturaliter diligere debet, videatur pertinere, fit ut nolitio et timor poenarum inferni in se optimae sunt, atque ad eamdem virtutem charitatis propriae pertineant in genere moris. Nolle item peccare propter poenas inferni, pertinet simul ad duas species in genere moris; si enim peccatum nolitum et quod timetur sit fornicatio, tunc quod est immediate volitum est bonum castitatis[c] ad evadendas poenas inferni, atque ea ex parte nolitio et timor fornicationis pertinent ad virtutem castitatis; ex relatione vero ad ulteriorem finem [F.366v] sortiuntur actus illi speciem aliam[d] in genere moris,

---

a *Ms.* ut.
b *Ms.* error.
c *Ms.* charitutis.
d *Ms.* aliarum.

qua pertinent ad virtutem naturalem charitatis propriae; perinde atque ex relatione furti ad alterum furtum sortitur simul speciem adulterii[a] . Nolle etiam fornicari aut timere fornicationem, quia timetur offensa Dei et violatio amicitiae inter nos et illum, pertinet tum ad speciem castitatis[b] , quatenus bonum castitatis est immediate volitum, tum etiam ad charitatem Dei, quatenus bonum oppositum offensae (qua offensa Dei) et violationis amicitiae inter nos et Deum, [est] charitas inter nos et ipsum.

[7.] Unde intelliges [quod] in dolore ac nolitione peccatorum praeteritorum, quatenus sunt offensa Dei, quem super omnia diligere debemus, (qui actus est proprius contritionis) concernit dilectionem Dei. Subiiciamus ergo exemplum aliquod timoris inordinati: quando quis timet mortem, quam infligit tyrannus, et non vult illam, atque ea ratione consentit in peccato mortali, timor et nolitio mortis inducitur; timor ille et nolitio mortis, ea ex parte qua sunt propter amorem vitae inordinatum quando non oportet, pertinent ad vitium oppositum per excessum virtutis charitatis naturalis, qua quis tenetur se ordinate diligere; tum etiam ad vitium timiditatis, virtuti fortitudinis oppositum; neutro tamen modo est peccatum mortale, sed veniale. At timor ille et nolitio illa mortis, si exspectetur ea ex parte qua causa sunt consensus in peccatum ad quod inducit tyrannus, hac ratione peccatum sunt mortale speciei eiusdem cum eodem ad quod inducit tyrannus, et cuius sunt causa; non tamen sunt ibi [duo] peccata lethalia, sed unum numero lethale, constans duabus partibus, quorum altera est consensus in causam peccati et altera consensus in [F.367r] peccatum ipsum atque effectum. Vide quae de hoc late diximus 1.2, q.71, a.5, et hoc plenius intelliges.

[8.] Praeter acceptionem timoris hactenus explicatam, *alio modo sumitur timor* ab auctoribus communiter et ab Scriptura Sacra pro reverentia quadam et motu quodam depressionis et subiectionis voluntatis ex consideratione eminentiae[c] alicuius supra se, cui debetur subiectio. Sicut enim ex consideratione mali ardui imminentis sequitur in voluntate motus depressionis voluntatis, qui timor dicitur, ita ex consideratione eminentiae[d] aut maiestatis alicuius supra se et cui subiectionem et amorem debet; atque huiusmodi motus, propter similitudinem cum illo alio timor dicitur; sive[e]

---

a *sic.*
b *Ms.* charitatis.
c *Ms.* imminentiae.
d *Ms.* imminentiae.
e *Ms.* Sicut.

in beatis et iustis comparatione Dei pertineat ad virtutem humilitatis, sive ad virtutem religionis, cuius est reverentiam praestare Deo. Timor in hac significatione hon habet malum pro obiecto, ac proinde esse potest Dei in se. Quare licet in beatis (quibus malum nullum imminere potest) esse non possit timor in priori acceptione proprie loquendo, iuxta illud Prob. 1, [33]: abundantia perfruetur timore mali sublato; esse tamen potest in posteriori, iuxta illud Iob 26, [11]: columnae caeli (seu Angeli, iuxta expositionem Graecorum) contremiscunt et pavent ad nutum eius; et illud Ecclesiae in praefatio: adorant dominationes, tremunt potestates. Summa namque illa reverentia, quam habent ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae, per metaphoram atque similitudinem timoris in priori acceptione, timor et pavor [F.367v] dicitur, tametsi consonum ita sit cum summo amore et charitate et pace.

[9.] His praehabitis, *ut id quod in principio propositum est denudemus,* sciendum est non esse hic sermonem de omni in universum timore, sed solum per comparationem ad Deum; in quamtum per timorem, ad Deum aliquo modo accedimus et convertimur, vel ab eo avertimur. Unde timorem per comparationem ad Deum (ut tamen abstrahit a timore in prima et secunda explicatione declarato) dividit hic D. Thomas a.2, cum Magistro in 3, d. 34, in timorem mundanum, servilem, filialem et initialem.

[10.] *Timor mundanus* (qui et humanus hic dicitur a D. Thoma) est, quo intuitu honoris, divitiarum, aut cuiuscumque alterius, recedimus aliquo modo a Deo per peccatum mortale vel per veniale, vel certe desistimus a consiliis et maiore perfectione. Quare hic timor est malus; nisi enim aliquo modo avertatur a Deo, non dicitur timor mundanus, ut hic loquimur. Ut enim mundus saepe in Scripturis sumitur in malam partem, ita timor mundanus hoc loco sumitur in malam partem. Christus Mt. 10, [28] dicens: nolite timere eos qui occidunt corpus, intendentes scilicet pertrahere ea via ad malum culpae et retrahere a Deo.

[11.] *Timor servilis* est, quo, intuitu alicuius damni aut poenae, abstinemus a peccato, [F.368r] aut ad Deum aliquo modo convertimur, ut timore inferni, amissionis beatitudinis, timore purgatorii, poenae infligendae a iudicibus saecularibus vel ecclesiasticis, timore infirmitatis aut cuiusvis alterius damni incurrendi. Cum hoc timore coniunctus est timor mercenarius, quo quis haec ipsa facit intuitu praemii temporalis aut aeterni. Utrum autem huiusmodi timor servilis malus sit an bonus, discutiemus disputatione sequenti.

[12.] *Timor filialis* est quo quis abstinet a peccato, aut ad Deum convertitur, quia timet offensam Dei, aut perseverare in illa, ea ex parte qua offensa Dei est et violatio, aut impedimentum charitatis et amicitiae inter nos et Deum. In quo timore et displicentia ac nolitione peccati ratio et species charitatis invisitur, ut superius manet explicatum etsi ibi non invisitur ratio sapientiae. Charitas enim nomine sapientiae intelligitur saepe in Scripturis Sacris iuxta illud Eccli. 1, [14]: dilectio Dei honorabilis sapientia; et ratio reddita est 1.2, q.68, inter disputandum de donis Spiritus Sancti. Lege Augustinum super primam canonicam Ioannis tractatu 9 [In Epist. Ioannis ad Parthos, tr. 8][a] , ubi egregie destinguit timorem filialem a servili, et simul [adverte] animalem timoren illum in secunda acceptione supra explicata, quo beati in patria et iusti in hac vita affectu charitatis Deum reverentur intuitu eminentiae et maiestatis ipsius, cum timore filiali proxime explicato esse numerandum; filiorum enim est ita revereri parentes suos. Adverte etiam timorem filialem appellari quoque castum timorem; quatenus enim Deus ad animam sanctam tamquam pater comparatur, dicitur timor filialis; quatenus vero comparatur tamquam sponsus, dicitur timor castus.

[13.] *Timor initialis* dicitur, quo quis, timens simul poenam et offensam Dei atque violationem amicitiae, abstinet a peccato, aut ad Deum accedit; atque huiusmodi timor est in viris iustis, antequam in eis sit perfecta charitas, quae, iuxta Ioannem 1.ª Canonica, cap. 4, [18], foras [F.368v] mittit timorem, scilicet qui poenas habet. Videtur autem intelligendum de perfecta charitate quoad puritatem conscientiae a defectibus, ut potest haec vita, quod Ioannes in ea epistola, 3, [205], appellat «cor nostrum non reprehendere nos»; tum etiam de perfecta charitate quoad fervorem, quando quis per auxilia particularia inflammatur in amorem Dei, admittiturque ad familiaritatem cum Deo stupendam nimis[b] , tunc enim nullus timor servilis sentitur, charitate ita perfecta magnam praestante ad Deum confidentiam propter testimonium conscientiae nostrae et testimonium quod Spiritus divinus reddit quod sumus filii, [Rom. 8, 16], excitando in nobis fervorem charitatis et admittendo nos ad familiaritatem divinam illustratione intellectus et tactu affectus per auxilia supernaturalia. Quare nullum est inconveniens viros sanctissimos et perfectissimos, quando a Deo propriis viribus relinquuntur, aut negligentiis atque defectibus venialibus incurrunt teporem cha-

a ML, 35, 2047-2050.
b Cfr *De Imitatione Christi,* 2,1.

ritatis aut Deo permittente concutiuntur gravibus tentationibus, sentire in se timorem servilem poenarum, immo et illum quaerere et petere a Deo cum Regio Propheta dicente [Ps. 118, 120]: confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui. Idque, [ut] cum maiori vi seipsos excitent ad pugnandum et excutiendum proprios defectus, et ne negligentia paulatim in maiores descendant, amittantque gratiam divinam.

[14.] Dubitant doctores *utrum timor initialis specie distinguatur a timore servili et a timore filiali.* Et quidem Durandus in 3, d. 34, q. 5, et Gabriel d. 35, q. 2 affirmant esse tertium quemdam timorem specie distinctum a timore servili et filiali. Dicendum est nihiloninus cum D. Thoma, hoc loco a. 8, Richardo in 3, d. 34, q. 2, circa 2 pr., et pluribus aliis, non diferre specie a timore filiali, sed esse timorem ipsum filialem in statu imperfecto, in quo compatitur secum timorem servilem. Timor ergo filialis, quando compatitur et habet secum adiunctum timorem servilem, dicitur initialis; ipse autem secundum se, [F.369r] tum etiam quando caret timore servili dicitur filialis. Quare, sicut perfecta et imperfecta charitas non differunt specie, sed solum quoad statum, ita neque timor initialis et pure filialis, qui nullum habet adiunctum timorem servilem specie differunt.

[15.] Petes *quare timor filialis* quando habet adiunctum servilem, *initialis dicatur.* Ad quod respondeo, quod, cum Scriptura Sacra dicat «timorem Domini esse initium sapientiae» [Eccli. 1, 16], et Ioannes [1 Io. 4, 18] dicat «charitatem perfectam foras mittere timorem», doctores sumpta sapientia pro effectu et fine ad quem sapientia intellectiva ordinatur, nimirum pro charitate, duobus modis dixerunt timorem Domini posse esse initium sapientiae: altero extrinsece, pro eo unde ex parte effectus dispositive incipit sapientia; et hoc modo timor servilis poenarum et incommodorum dicitur initium sapientiae. Hic enim, faciens recedere a malo et conari ad accedendum ad Deum, dispositive introducit charitatem, comparatque illum egregie Augustinus, tractatu illo citato [In Epist. Ioannis ad Parthos, tract. 9][a] setae qua introducitur filum quo conficitur calceus. Sicut enim seta non suit et conglutinat partes calcei, sed introducit filum quo id fit, illaque exit et manet filum, ita timor servilis non copulat et coniungit nos Deo per amicitiam, sed introducit charitatem, qua id fit, charitateque perfecta introducta, foras

a ML, 35, 2047.

pellitur timor servilis. De huiusmodi timore credo potissimum loqui Scripturam, quando timorem Domini appellat initium sapientiae. Hic etiam timor dicitur radix sapientiae (Eccli. 1, [25]), quia ab illo tamquam ex prima radice, ex parte effectus, oritur dispositive sapientia; immo et Iob 28, [?] dicitur effusa sapientia in radice, scilicet unde oritur. In eodem enim sensu subiungit statim: et recedere a malo intelligentia [Iob, 28, 28]. Clarum est enim recedere a malo non esse formaliter intelligentiam, sed dispositionem quam Deus in nobis exi- [F.369v] git ut nobis tribuat donum intelligentiae. Altero modo dixerunt doctores timorem Domini esse principium sapientiae intrinsece, tamquam partem et principium intrinsecum ipsius sapientiae; et hoc modo timorem filialem, in quo, ut explicatum est, invisitur ratio formalis charitatis, ac proin sapientiae, dixerunt non esse initium sapientiae quando est in statu imperfecto et habet adhuc adiunctum timorem servilem; atque hunc timorem, quia est hoc modo primum, appellaverunt initialem, ad differentiam eius timoris filialis qui est cum charitate perfecta, et ob id non patitur secum timorem servilem.

[16.] Dubium est *utrum crescente charitate minuatur timor.* D. Thomas, hoc loco, a. 10, respondet timorem servilem minui si adhuc sit, et in hoc omnes conveniunt; at vero filialem, quo quis timet offensam Dei et violationem amicitiae inter nos et ipsum, non minui, sed potius crescere. Durandus vero, in 3, d. 34, q. 6, arbitratur etiam timorem filialem minui quoad actum, crescente charitate, et in patria omnino evacuari et tolli. Et certe haec sententia magis placet. Et ratio est, quia, licet crescente charitate crescat odium culpae et violationis amicitiae inter nos et Deum, meliusque intelligatur gravitas huius mali, nihilominus ad timorem non sufficit apprehensio mali, sed requiritur etiam cognitio arduitatis ad illud vitandum; quo autem plus crescit charitas, eo robustiorem se sentit anima ad vitandam offensam Dei et violationem amicitiae, et tamquam minus imminens et minus difficile ad vitandum se illi offert peccatum, et ob id maiorem securitatem in se experitur minusque timet incidere in offensam Dei et violationem amicitiae. Si vero esset sermo de timore filiali pro reverentia ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae, hic crescit crescente charitate, et in patria erit maximus. Et ratio est, quia cum charitate crescit cognitio eminentiae et [F.370r] divinae maiestatis, et affectus se ipsi subiiciendi, ipsumque reverendi. Unde augmentum reverentiae internae

maiestati divinae, optimum signum est augmenti charitatis et profectus spiritualis.

[17.] Dubium est etiam *utrum timor maneat in patria*. Et respondendum est, servilem non manere, filialem vero manere, quoad actum reverentiae et subiectionis ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae; quoad actum vero timoris offensae et violationis amicitiae inter nos et Deum, non manebit proprie loquendo, quia évidenter cognoscent beati id esse impossibile pro eo statu; manebit tamen quoad effectum ipsius, nimirum quoad perfectam observationem legis Dei et adimpletionem voluntatis divinae, et quoad nolitionem peccati ex amore et reverentia Dei ut Augustinus, [libro] 14 de Civitate [Dei, cap. 9, n. 5] [a] ait; et quoad hos tantum actus intelligendum est timorem actualem fuisse in Christo, tum etiam timorem Domini sanctum permanere in saeculum saeculi, ut Regius ait Propheta [Ps. 18, 10].

[18.] Ultimo dubitatur *quisnam timor sit qui computatur inter septem* dona Spiritus Sancti, de quibus est sermo Isaiae II [3]. Ad quod respondet D. Thomas, esse timorem filialem late sumptum, ut etiam initialem comprehendit; hic enim semper est cum charitate. De timore autem servili, affirmat saepe esse a Spiritu Sancto et peculiari auxilio et appulsu (de qua re, disputatione sequenti); propterea tamen non vult esse de septem donis Spiritus Sancti, quia potest esse (etiam per peculiare auxilium Dei) in exsistente in peccato mortali. Divus vero Thomas credit septem dona Spiritus Sancti numquam separari a charitate, ut 1.2, q. 68 visum est.

[19.] Post acceptiones timoris hactenus explicatas, quae sunt per comparationem ad Deum, subiungit Magister in 3, d.34, capite ultimo, *timorem naturalem;* quo quis timet mala quae adversantur bonis quae sibi conveniunt secundum suam naturam. Timor mortis est naturalis, quia adversatur vitae [F.370v] quae convenit a natura; timor amissionis oculi, brachii et caeterorum, naturalis est. Huiusmodi timor fuit in Christo Domino ex parte qua erat viator; neque secundum se est malus moraliter, sed bonus. Notat etiam Magister, non dici naturalem per comparationem ad naturam integram, eo quod tunc non fuisset, (quandoquidem mala quae eo timentur, repugnarent illo statui), sed per comparationem ad naturam lapsam. Adverte tamen in ea acceptione dici naturalem, qua 1.2, q.10, a.1 explicatum est amorem bonorum oppositorum dici natu-

a Ml, 41, 416.

ralem; quando enim aliquid naturale diligitur, malum oppositum, quod plane illi adversatur, si imminet, naturaliter timetur. Timor naturalis si ex aliqua circunstantia sit vitiosus, ut puta quando propter illum consentitur alicui culpae, efficitur mundanus. Sed tunc non est pure naturalis, quia est contra naturam rationalem, aut contra id quod dictat recta ratio, ut D. Thomas hic ait, a.3 ad 3.

Utrum timor servilis malus sit[a]

Disp. 2.ª

1. Lutherus in eo errore fuit, timorem poenarum, quem servilem appellamus, malum esse et peccatum; dolereque de peccatis et facere aut omittere aliquid timore servili, malum esse et peccatum; ut colligitur ex articulis ipsius 4.° et 6.° damnatis a Leone X, (3.° tomo Conciliorum in Bulla post Concilium Lateranense). Doctores Theologi distinguunt timorem poenarum, quem servilem appellamus, a servilitate quae est accidentaria praedicto timori, potens ei coniungi et eb eo separari. Nomine autem servilitatis intelligunt affectum, seu voluntatem, faciendi malum et offendendi Deum, si non esset poena statuta.

2. Hoc praehabito, sit *1.ª conclusio. Timor poenae non solum aeternae, quae infligitur a Deo, sed et poenarum temporalium, quae iuste infliguntur a iudicibus saecularibus aut ecclesiasticis, non est malus, sed bonus; facereque aliquod bonum, aut omittere malum, ex huiusmodi timore, non est malum, sed bonum, licet melius sit facere illud amore Dei.* Haec [F.371r] est de fide. Atque, ut a ratione naturali ordiamur, *probatur 1.°,* quia timor inferni et amissionis beatitudinis aeternae, aliarumque poenarum quae iuste infliguntur, et nolitio earum, non est actus de malo obiecto, moraliter dissono a recta ratione et lege Dei, sed de bono; consonum enim est illa fugere et recta ratio id dictat. Et, licet actus ille ortum habeat ex proprio amore, non tamen ex vitioso, qui est usque ad comptemptum Dei, et facit civitatem Babylonis, (iuxta Augustinum [libro] 14 De Civitate Dei [cap. 28])[b] sed[c] ex studioso et consono rectae rationi, quo unusquisque seipsum tenetur diligere, et cui contrariatur inferre sibi mortem aut abscindere sibi mem-

a *Al margen:* Vide infra similem quaestionem de Charitate q. 27, a. 3, disp. 2, fol. 47Ĩ a principio.

b ML, 41, 436.

c *Ms.* et.

brum absque legitima causa, et eodem modo contrariaretur velle ardere in aeternum in inferno aut excludi a regno Dei. Nec ergo timere poenam iustam est de se malum sed bonum, neque huiusmodi timore facere aliquod bonum aut vitare aliquod malum est de se malum sed bonum, pertinens ad charitatem naturalem, qua unusquisque seipsum tenetur diligere.

3. *2.° probatur* ex Scripturis: Exod. 19 [16-20] et 20 [18-21], terribilis apparuit Dominus filiis Israel quando tradidit illis legem in monte Sina, timuitque populus valde; quibus Moyses [Exod.20,20]: nolite timere; ut terror Illius esset in nobis venit Dominus, ut non peccaretis. Volebat ergo Deus terrorem Ipsius esse in filiis Israel, eoque terrore averterentur a peccatis et transgressionibus legis, quam illis dabat. Terror etiam ille utique ad servilem timorem pertinebat. Item in veteri lege saepissime filios Israel ad custodiam legis incitabat Deus terrore poenarum temporalium, tam per Moysem, Lev. 29 [?] et alibi saepe, quam per Prophetas, ut patet evolventi Vetus Testamentum. Et utraque ratione lex illa, lex timoris dicta est, ad differentiam nostrae. Quo alludens Paulus Rom. 8 [15] inquit: non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei. Glossa etiam, super illud «iterum in timore», ait ab eodem spiritu fuisse etiam timorem illum Isaiae 26 [10]: Misereamur impio et non discet iustitiam facere; ubi apte dicitur poenis et earum timore induci homines in viam iustitiae, iuxta illud Eccli. 1 [16]: initium sapientiae, timor Domini; et [Eccli. 1, 27]: timor Domini expellit peccatum (nam qui sine timore est non poterit [F.371v] iustificari). Et additur in Isaia [26,15]: indulsisti genti, Domine, indulsisti, Domine, genti; numquid glorificatus es?; scilicet q.d. minime; neque enim conversi sunt ad Te. Et rursus [Is.26,16s]: Domine, in angustia requisierunt Te; sicut quae concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus a facie tua, Domine. Ubi Septuaginta transtulerunt: «a timore tuo»; et hoc ipsum significat additio vulgata, ut exponit Hieronymus [Comment. in Isaiam, 8,26,17s][a]; et patet ex antecedenti et sequentibus. Et additur in Isaia [26,18]: concepimus et quasi parturivimus spiritum salutis, q.d. conversi sumus ad Te, excitati et concussi timore tuo, iuxta illud Psalmi 77 [34]: cum occideret eos, quaerebant eum, et revertebantur, et diluculo veniebant ad eum. Est ergo utilis timor poenarum et bonus;

---

a ML, 24, 312.

quo proinde utitur etiam Regius Propheta [Ps.7,13,] ad excitandos homines ad poenitentiam, dicens: nisi conversi fueritis, arcum suum vibravit et tetendit illum, et in eo paravit vasa mortis; et Isaia, 33 capite [v.14] ait: quis poterit habitare de vobis cum igne devorante et cum ardoribus sempiternis?; et Ionas 3 capite, praedicatione subversionis Ninive intra 40 dies iussu Dei, attulit Ninivitas ad poenitentiam et obtinuerunt veniam a Deo. Et in Novo Testamento, Ioannes Baptista, Matth.3 [7-12], terrore poenarum inducebat homines ad poenitentiam et custodiam legis, dicens: quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?; facite ergo fructum dignum poenitentiae; iam securis ad radicem arborum posita est; omnis arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur. Praeter[a] Paulum, qui Rom. 13 [1-4] praecipit timere serviles potestates, quae tamquam ministri Dei non sine causa gladium portant. Christus ipse, Mt. 10 [28] aperte docuit timere hoc timore, dicens: timete eum qui potest animam et corpus perdere in gehennam; propositoque iudicio futuro, tum etiam poenis aeternis et praemio aeterno, conatus est in Evangelio inducere homines ad bonum et arcere a malo; ut patet intuenti Evangelium. [F.372v] Paulus eadem via disputando de iudicio, adeo ut tremefactus fuerit Felix [Act. 24,25], conatus est convertere eum ad fidem. Quare, si timor ille poenarum malus est, malum est timore illo facere aut omittere aliquid, certe non solum peccant legislatores omnes optimi, quibus familiare est timore poenarum arcere homines a malo et inducere ad bonum, sed et peccaverunt Prophetae, peccaverunt Apostoli, et peccavit ipse Christus, inducens homines ad malum; quod blasphemum et stultum est affirmare.

4. *3.° probatur conclusio,* non solum ex damnatione illa articulorum Lutheri a Leone X supra citata, sed etiam ex definitione Concilii Tridentini, sess. 6 cap. 6, ubi inter dispositiones ad gratiam computatur timor divinae iustitiae, quo peccatores utiliter concutiuntur; et canone 8 ita habetur: si quis dixerit gehennae metu, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse et peccatores peiores facere, anathema sit. Et sessione 14, capite 4 ita habetur: illam contritionem imperfectam, quae vel [ex turpitudinis peccati consideratione, vel] ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non so-

---

a *Lectura dudosa.*

lum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum [De] esse et Spiritu[s] Sancti impulsu[m], non adhuc ibidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat; et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Hactenus Concilium. Lege quae ibi sequuntur et simul etiam canonem quintum eiusdem sessionis, ubi idem sub anathemate definitur. Ex his verbis habes timorem servilem aliquando esse timorem Dei per peculiarem appulsum et motionem Spiritus Sancti.

5. *Ex hactenus dictis etiam* [F.372v] *colligo,* quod, cum timor servilis bonus sit moraliter (modo non apponatur nova aliqua circumstantia), et recedere a malo ac facere bonum ex timore servili bonum etiam sit, fit ut, licet haec non sufficiant ad reponendum aliquem in gratia, meritoria tamen sint, si fiant a constituto iam in gratia: quando etiam accedente sacramento ex attrito fit aliquis contritus [et] per huiusmodi reponitur in gratia, attritio ipsa ex timore servili tunc exsistens efficitur meritoria vitae aeternae.

6. *Si plura testimonia Scripturarum et Sanctorum Patrum desideras* in confirmationem conclusionis propositae, lege inter alios Castrum, Adversus Haereses, verbo «contritio» et verbo «timor»; Driedonem, De Captivitate et Redemptione generis humani, cap. 2, tractatu 4, p. 6 et 7; Rofensem, in peculiari tractatu de hac ipsa re; Vegam, lib. 6 super Concilium, a cap. 23; et Sotum in 4, d.14, q.2, a.8.

7. *Adrianus* quodlibeto 4, quaestione ultima, distinguit aliud esse aliquem facere aut vitare aliquid ex timore, hoc est excitatum et motum timore, quod forte non faceret aut vitaret nisi ita esset excitatus et concusus timore, et aliud facere aut vitare aliquid ex timore, vel ad vitandum malum poenae quod timetur, tamquam ad finem. Primo modo, inquit non esse malum sed bonum, facere aut vitare aliquid ex timore servili, quando quod fit bonum est in se et quod vitatur, malum. Atque ad eum sensum ait Paulum [Phil.2,12] admonuisse ut cum timore et tremore operaremur nostram salutem; et ad eumdem sensum videtur intelligere caetera loca Scripturae. Secundo vero modo, ait malum esse facere aut vitare aliquid ex timore servili; quia, inquit, sicut honor et divitiae non sunt boni fines operum virtutis, ita neque vitatio mali poenae.

8. *Haec sententia in eo distat ab errore Lutheri,* quod non damnat, sed approbat tamquam bonum, timorem servilem; et prae-

terea quia neque damnat in universum facere bonum aut vitare malum ex timore servili, [F.373r] sed solum quando vitatio poenae ponitur tamquam finis; in potestate autem voluntatis ait esse non id proponere tamquam finem, sed vel bonum virtutis, vel Deum ipsum, et ita operari excitatum et adiutum a timore poenarum, non vero propter poenam vitandam tamquam finem.

9. *Sit nihilominus 2.ª conclusio: facere bonum aut vitare malum ad declinandum malum poenae iuste statutum, tamquam ad finem, non est malum sed bonum, modo bonum ipsum sit in se volitum quia bonum in se, et nulla alia apponatur mala circumstantia*. Probatur conclusio, quia velle aliquod bonum aut vitare aliquod malum propter praemium a Deo statutum, non est malum sed bonum; ergo neque haec ipsa erunt mala, si fiant propter vitandam poenam a Deo statutam. Consequentia videtur nota; quia, sicut praemium habet rationem boni, ita etiam vitatio poenae; immo vitare poenam, opus est virtutis, ut ostensum est. Et antecedens probatur ex illo Regii Prophetae [Ps.118,112]: inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem; et Paulus, Hebr. 11 [26], narrans praeclara opera virtutum Moysis, subiungit: aspiciebat enim in remunerationem; ubi aperte innuit propter praemium illa partialiter fecisse. Et confirmatur haec ratio, quia velle praemium operi statutum et velle vitare poenam transgressionis praecepti statutam, non est malum in se, sed bonum; ergo ex ordinatione operis et vitationis transgressionis praecepti ad illam, volitio operis et nolitio transgressionis praecepti non redduntur malae; praesertim cum legislatores illa proposuerint ad excitandum nos ad huiusmodi opera. Et certe parum tuta invenietur opinio Adriani, si testimonia, quibus confirmavimus primam conclusionem, recte expendantur.

10. *Dictum est autem in conclusione,* «modo bonum ipsum sit in se volitum quia bonum est in se», quia si quis v. gr. audiret sacrum die dominica praecisse ut vitaret poenam, nullo [F.373v] modo volens bonum ipsum in se illius actus religionis, talis utique peccaret, saltem venialiter; non quia intenderet vitare peccatum, sed quia non vellet audire sacrum ut oportet iuxta rectam rationem; actusque ille non esset virtutis religionis, cum ad opus virtutis requiratur ut sit volitum qua tale, ut cum Aristotele, 2.° Ethicorum, pluries est dictum prima secundae.

11. *Ad motivum ergo Adriani dicendum est imprimis,* etiam honorem et divitias posse recte intendi aliquando opere aliquo vir-

tutis; ut partialiter potest aliquis suscipere curam animarum propter reditus beneficii, ut habeat unde sustentetur; et moderatum honorem bonumque odorem inter proximos potest quis laudabiliter partialiter intendere, opere aliquo virtutis. *Dicendum est deinde,* quod, cum poenae et praemia sint iuste a legislatoribus statuae ad excitandum nos ad actus virtutum et vitationem vitiorum, ex eo quod actionibus virtutum et vitationibus vitiorum haec partialiter intendantur, nulla malitia resultat, perinde ac resultaret ex intentione aliorum finium inordinatorum.

12. *3.ª conclusio: servilitas actualis, hoc est actualis voluntas faciendi peccatum si non esset Dei poena statuta aut non esset praemium propositum bonis, peccatum est mortale vel veniale prout peccatum in se fuerit mortale vel veniale.* Probatur, quia conditio illa non aufert ab obiecto rationem mali, quam in se habet; ergo consensus in tale peccatum, sub illa conditione, peccatum est mortale aut veniale, prout in se fuerit, seclusa tali conditione. Probatur consequentia, quia tunc solum conditio aufert rationem peccatti, quando tollit ab obiecto rationem mali, ut 1.2, q.74, a.8 manet explicatum.

13. Iuxta hanc conclusionem intelligendus est Augustinus capite «qui ex timore» Extra, de regulis iuris, ubi inquit[a]; qui ex timore facit praeceptum, aliter quam debet facit, et ideo iam non facit; intelligit enim quando habet actualem voluntatem quod illud non faceret si poenam non timeret; quod clarius explicat capite «si propterea» dependentia d.5, ubi inquit[b]: si propterea non facis furtum quia times ne iudiceris, intus in corde fecisti, reus furti teneris, et nihil fecisti. Eodem modo intelligendus est Aristoteles, [F.347r] 3.º Ethicorum, ubi apparentem et non veram fortitudinem appellat, quando quis adit pericula in bello metu poenae, ne interficiatur a suis.

14. *4.ª conclusio: licet servilitas quodammodo habitualis, qua quis in eo est, quod, si non timeret poenam, scit Deus quod revera peccaret, mala sit habitualiter, attamen si neque consensus absolutus neque conditionatus adsit in peccato, utique neque ita timere poenam, neque eo timore vitare peccatum est malum, sed utrumque est bonum moraliter.* Haec conclusio probatur, quia habitibus neque meremur neque demeremur; cum ergo seclusa illa dispositione habituali bonum sit timere poenam et eo timore vitare

a C. 8, X, *de regulis iuris*, V, 41.
b C. 29, D. I, *de poenit.*

peccatum, ut ostensum est, fit ut propter eam haec non intendantur. Si ergo diabolus alicui, nondum satis firmo in amore, immittat cogitationem, an si non esset poena statuta peccatis faceret peccata, suspendat actum, neque ea de re disputet, sed declinet et parvipendat huiusmodi cogitationes, tamquam a diabolo immissas et meminerit Deum cognoscere figmentum et infirmitatem nostram; neque miretur si, antequam magnos progressus in virtute fecerit, sentiat in se pronitatem quamdam et infirmitatem ad non declinanda peccata, si sciret nec poenam esse statutam malis, neque praemium esse propositum bonis.

Quaestio 20. De desperatione.

Disputatlio 1.ª.

[1.] *Desperationem peccatum esse* in viatoribus, patet; pugnat enim cum virtute spei per defectum, dissonatque a dictamine rationis, quod habere debemus, promissionibus Dei suppositis, et revelationi misericordiae divinae, quae iniquitates omnes excedit viatoribusque omnibus semper patet, si quod in se est praestare voluerint. Unde huiusmodi peccatum plus caeteris misericordiae divinae videtur adversari, eique quasi iniuriam inferre. Est vero desperatio actus voluntatis, quemadmodum [F.374v] spes, cui adversatur, ut hic tradit D. Thomas et magis explicat 1.2, q.40, a.4 in corpore et ad 3. Sicut enim spes desiderium supponit rei speratae, ita et desperatio. Neque enim sperare aut desperare dicimur, nisi quae desideramus. Sicut etiam spes est motus erectionis appetitus in rem desideratam, ita desperatio est quasi recessus appetitus per motum contrarium a re desiderata, manente desiderio illius. Reicienda est ergo opinio Almaini in Moralibus, tract.2 cap.7, asserentis desperationem esse actum intellectus, quo quis credit se non posse consequi vitam aeternam. Huiusmodi enim iudicium concomitari semper videtur motus ille voluntatis, quo ex pusillanimitate diffidit se consequuturum beatitudinem desideratam; immo haec sine tali iudicio esse non potest. Aliquis enim iudicans esse possibile, attamen difficile et laboriosum, consequi vitam aeternam, desperare potest per pusillanimitatem se eam consequuturum; quare sine errore in fide poterat quis desperare, ut 1.2, q.12, a.4, disputatione ultima dicebamus. Immo credo, quod sine errore in intellectu tam in universali, quam in particulari, per hoc quod quis deprimat animum et, nolens subire labores, statuat se totum tradere

vitiis et non curare umquam beatitudinem. Hic enim desperare poterit se consequuturum beatitudinem, iudicans sibi esse possibilem, si laborare velit. Iam autem l.2, q.9, a.1 late ostendimus, adversus D. Thomam et alios, posse esse peccatum in voluntate, absque omni errore intellectus.

2. *Obiicies*. Si quis eliciat hoc iudicium, «ego non consequar beatitudinem», et suspendat omnem alium actum voluntatis, peccat mortaliter, et non alio peccato quam desperationis; ergo desperatio in illo actu intellectus consistit et non in actu voluntatis. *Ad hoc argumentum dicendum est,* ex pusillanimitate et desperatione praevia oriri posse tale iudicium, oririque ad imperium liberum voluntatis; atque ea ratione, tamquam effectum desperationis circa eamdem materiam, pertinere ad peccatum desperationis, tamquam actum imperatum [a]. [F.375r] *Dicendum est deinde,* concursum liberum voluntatis ad tale iudicium, virtute esse consensum [b] in desperationem, atque ita, tamquam causam desperationis, pertinere ad peccatum desperationis in genere moris, difficileque esse aut impossibile, stante tali iudicio, non sequi simul motum desperationis voluntatis. Peccatum desperationis est gravissimum, imprimis quia derogat misericordiae et promissionibus Dei, quoad earum veritatem; qua ratione non solum avertit a Deo, per hoc quod desperando quis privat se conformitate ad legen Dei, (in quo virtualiter consistit aversio a Deo communis omni peccato, ut explicatur l.2, q.71, a.6, disp. 2.ª), sed etiam per hoc quod in tendentia ipsa et conversione ad proprium obiectum, peculiari ratione offenditur Deus, (in quantum actus offensivus respicit ipsum tamquam obiectum), ut sunt peccata opposita virtutibus theologalibus et virtuti religionis; qua ratione, ex suo genere sunt graviora caeteris, atque hoc est quod vult D. Thomas hoc loco. Deinde est etiam peccatum desperationis gravissimum, quia desperatio consequendi vitam aeternam et evadendi poenas inferni est occasio quod homo labatur in plura talia peccata.

4. *Adverte tamen,* desperationem, quae oritur ex diffidentia misericordiae divinae et promissionum Dei, multo peiorem esse ea, quae oritur ex consideratione propriae parvitatis et imbecillita-

---

a *Por incuria del copista, siguen 4 líneas que después se repiten al principio del fol. siguiente:* «Dicendum est concursum liberum voluntatis ad tale iudicium virtute esse consensum in desperationem, atque ita, tamquam causam desperationis, pertinere ad peccatum desperationis, tamquam actum imperatum».

b *Ms.* concursum.

tis. Adverte deinde, ex suo genere gravius esse odium Dei et infidelitatem quam desperationem, ut vult D. Thomas hoc loco, quamvis desperatio occasio sit plurium peccatorum, quam sint multa peccata infidelitatis, quae non excludunt spem saltem naturalem consequendi beatitudinem et evadendi poenae inferni. Gravitas tamen quae ex hoc capite cernitur in desperatione non est ex genere, sed ex circumstantia. Vide quae diximus supra q.10, a.3.

Utrum cui facta esset revelatio ipsum esse reprobum, teneretur sperare beatitudinem.

Disputatio 2.ª.

[F.375v] [1.] Dubium est circa responsionem ad 3 art. 1, utrum, quemadmodum desperatio in damnatis non est peccatum, eo quod non teneantur tunc sperare, propterea quod impossibilis illis sit beatitudo ratione status (unde motus ille in illis non est contra rectam rationem, quia ratio non dictat ut pro illo statu sperent), ita, si Deus alicui revelaret ipsum non esse de numero praedestinatorum sed reproborum, non peccaret desperando. Haec quaestio plus curiositatis quam utilitatis habet; et licet eam ex parte definierimus 1.2, q.19, a.2, propter quosdam qui non recte de hac re loquuntur, iterum paucis est examinanda.

[2.] *Sit ergo 1.ª conclusio: Nisi certo certius constaret revelationem esse a Deo, censenda esset diaboli, qui induceret spiritum desperationis; et quando constaret esse a Deo, quantumvis verbis absolute esset prolata, censenda esset conditionalis ex intentione Dei revelantis, ut fuit illa per Ionam* [*3,4*] *Ninivitis: adhuc 40 dies et Ninive subvertetur; et illa per Isaiam* [*Is.38,1*] *Ezechiae: dispone domui tuae, morieris enim tu et non vives; neque credendum est Deum alicui vel in praeteritum revelasse, vel in futurum revelaturum suam damnationem omnino absolute, qui id sibi persuadeat ex tali revelatione.* Tota haec conclusio est de mente D. Thomae I d.48, q.1, a.4, ad 2 et De veritate q.23, a.8, ad 2; in quorum altero loco quasi impossibile esse dicit Deum revelare alicui suam damnationem, et in altero dicit esse impossibile de lege ordinaria; in utroque vero loco addit quod, si Deus alicui id revelaret, censenda esset revelatio comminatoria. Addidi ultimae parti conclusionis verba illa «qui id sibi persuadeat ex tali revelatione», quoniam Ioan. 8, [21] dicit Christus quibusdam Iudaeis: in peccato vestro moriemini; et de Iuda traditore, eo praesente, dixit [Mt.26,24]

vae homini illi, et bonum erat ei si natus non fuisset; et de Antichristo revelatum est in Scripturis [2 Thes.2,3], quod sit filius perditionis. Neque tamen ille id sibi persuaserat, neque, (credo) Antichristus id sibi persuadebit solum ex revelatione facta; quemadmodum neque Petrus sibi persua- [F.376r] sit se negaturum esse Christum, esto Christus illi id dixerit, nam respondit [Mc.14,31]: si oportuerit me commori tibi, non te negabo. Ratio vero conclusionis est, quia id esset tribuere viatori occasionem maximam desperandi; quod Deum non decet.

[3.] *Sit 2.ª conclusio: esto Deus omnino absolute alicui revelaret suam reprobationem, teneretur sperare beatitudinem ex parte misericordiae, promissionum et voluntatis conditionalis Dei, qua vult omnes homines salvos fieri, si per ipsos non steterit; tum etiam ex parte possibilitatis eam adhuc consequendi tenereturque in eam tendere neque deobligaretur ab aliquo praecepto. Hoc probatur primo,* quia, ut patet ex dictis 1 p., in materia de praedestinatione et praescientia divina, infallibilitas praedestinationis et reprobationis est ab infallibilitate praescientiae divinae, qua Deus praevidet, stantibus auxiliis et ordinibus rerum in quibus statuit nos collocare, nos per nostrum liberum arbitrium discessuros in gratia vel in peccato mortali pro nostra libera voluntate, cum tamen praescientia divina nihil libertatis et possibilitatis nobis tollat ad oppositum, neque alterum futurum sit quia Deus illud praescit, sed potius Deus illud praesciat quia ita futurum est per nostram liberam voluntatem, cum tamen de facto possimus velle oppositum. Unde tam possibilis de facto nobis, collocatis in hoc ordine rerum et cum his auxiliis, manet consecutio beatitudinis sive Deus [id] praesciat sive aliud, et sive simus praedestinati sive reprobi, et sive nos id sciamus sive ignoremus, ac si nihil tale praecessisset; ergo revelatio illa non tollit obligationem tendendi in beatitudinem atque sperandi de facto quantum ex parte possibilitatis illius et misericordiae, promissionum ac voluntatis conditionalis Dei eam nobis conferendi, si per nos non steterit, nec etiam tollit obligationem alicuius praecepti.

[4.] *2.º:* non plus impossibilem nobis facit de facto beatitudinem revelatio quod simus reprobi, quam faciat reprobatio; sicut enim reprobus ita de facto in sensu diviso potest salvari, ac si non [F.376v] esset reprobus, sic is cui facta esset talis revelatio, ita de facto in sensu diviso posset salvari ac si non esset ei facta talis revelatio; ergo sicut reprobatio, eo quod simpliciter relinquat possibi-

lem beatitudinem reprobo, (quod non fuit status damnatorum), non evacuat spem a reprobis, neque tollit obligationem tendendi in beatitudinem et vitandi peccata, propter quae reprobatur, ita neque revelatio quod aliquis sit reprobus evacuabit spem a reprobo, saltem ex parte possibilitatis beatitudinis de facto et ex parte misericordiae, promissionum et voluntatis conditionalis Dei, nec tollit ab eo obligationem tendendi in beatitudinem et vitandi peccatum.

[5.] *3.°:* quod Christus revelaverit Petro, ipsum eum esse negaturum, non abstulit a Petro obligationem Christum non negandi, neque minuit peccatum Petri, sed potius auxit. Et ratio est, quia per talem revelationem nullam imposuit ei necessitatem peccandi, neque propter illam aliquid auxiliorum ab eo abstulit, sed potius solum ex eminentia praescientiae ei praedixit culpam ipsius pro sua mera libera voluntate futuram, Petrusque ex tali revelatione cautior reddi debebat ad vitandum illud peccatum; ergo pari ratione, quod Deus alicui revelet ipsum esse reprobum, discessurumve pro sua libera voluntate in peccato mortali, non tollit obligationem ab eo tendendi in beatitudinem atque eam a Deo ut de facto sibi possibilem sperandi, cum solum illi manifestet nequitiam sui liberi arbitrii futuram, quam de facto ipse potest vitare et ita salvari. Quin potius, ex tali revelatione ipse deberet reddi cautior ad vitanda peccata. Unde adde Deum posse praevidere de aliquo reprobo, quem statuit collocare in certo ordine rerum et cum certis auxiliis, cui statuit non revelare esse reprobum; quod si ei revelaret ipsum esse reprobum, hoc ipso, manens in eodem ordine rerum et cum eisdem auxiliis, non esset reprobus, quia inde efficeretur cautior ad vitanda peccata atque ita vitaret [F.377r] illa propter quae de facto est reprobus in mente divina. Unde cum hoc auxilio hacve circumstantia variata non fuisset reprobus in mente divina, qui, ea seclusa, de facto fuit reprobus. Id quod experientia Ninivitarum potest comprobari. Nisi enim facta illis esset revelatio subversionis Ninive, nec egissent poenitentiam, neque conservata fuisset civitas; quare revelatio subversionis civitatis medium fuit ut non subverteretur et tollerentur peccata.

[6.] *Sit nihilominus 3.ª conclusio: facta tali revelatione omnino absoluta, desperare quis posset absque peccato, seu potius diffidere, non quidem se posse vitare peccatum finalis impoenitentiae et posse consequi beatitudinem, sed de facto illud non vitaturum pro sua fragilitate et nequitia, cum tamen de facto possit; atque eo ex capite desperare etiam seu diffidere posset se de*

facto consequuturum vitam aeternam, cum utrumque repugnet cum revelatione facta; teneretur nihilominus niti ad vitandum peccatum et consequendam beatitudinem ut in praecedenti conclusione ostensum est. Talis peccando non peccaret, quod implicat, ac proinde propter tale peccatum non esset reprobus[a] .

[7.] Dispar ergo ratio est de damnatis et de reprobis dum sunt in via, facta revelatione omnino absoluta reprobationis ipsorum. Damnatis enim beatitudo est simpliciter impossibilis, ratione status; reprobis vero dum sunt in via, facta tali revelatione, simpliciter est possibilis atque in praemium proposita, si per ipsos non steterit, neque praescientia aut reprobatio divina aliquid eos impedit, ut dictum est.

Quaestio 21

De praesumptione.

[1.] *Praesumptio* aliter sumitur a iuristis, dum aliquid dicitur praesumi de aliquo ex coniecturis, et aliter in materia virtutum, [F.377v] ut est nomen vitii; quo pacto est aequivocum quoddam. Uno enim modo accipitur pro spe inordinata in ordine ad alia obiecta atque pro effectu illius prout scilicet fidentes nostris viribus plus quâm oportet, volumus atque aggredimur aliquid supra illas; qua acceptione disputat D. Thomas de praesumptione inferius q.130, dicitque opponi per excessum magnanimitati; at hoc loco art. ultimo, dicit oriri ex inani gloria. Alio modo accipitur ut opponitur per excessum spei virtuti theologali, prout scilicet, innitendo virtuti et auxilio divino, plus speramus circa beatitudinem et ea quae ad illam conducumt, quam oportet; ut si quis speret se consecuturum beatitudinem a Deo sine meritis, aut veniam peccatorum sine poenitentia; et hoc modo sumitur hoc loco. Praesumptio ita sumpta peccatum est, opponitur enim spei virtuti theologali per excessum, (prout ad virtutes theologales esse potest oppositio), dissonatque a recta ratione et quodammodo virtuti atque iustitiae divinae iniuriam irrogat, dum id intenditur et praesumitur obtineri a Deo, quod est contra ordinem divinae iustitiae et sapientiae.

[2.] Hoc loco adverte, desperationem et in genere naturae et in genere moris contrariari spei et praesumptioni; at vero praesumptionem solum in genere moris contrariari spei; virtus enim spei naturalis et praesumptio, cum unus et idem actus sint specie in gene-

---

a *Puede dudarse si este número está completo.*

re naturae, (qui et spes dicitur et ei contrariatur in genere naturae actus desperationis), actus autem ille spei, si in medio consistat consonusque sit rectae rationi, retento nomine actus, spes dicitur (et tunc nomen spes est nomen virtutis), si vero dissonus sit a recta ratione, quia excedit, sortitur rationem vitii, et ut sic praesumptio nominatur; quare spes aequivocum est ad actum virtutis et ad actum in genere naturae, qui et virtus et vitium per excessum esse potest; et ob id praesumptio interdum dicitur spes inordinata, sumpta spe pro actu in genere naturae. Spei autem et praesumptioni, nec in genere naturae, nec in genere moris contrariatur timor, proprie loquendo.

[F.378r] *Quaestio 22*

De praeceptis spei et timoris.

[1.] Sicut supra, q.1, a.3 et q.16 diximus, facta revelatione divina, ex natura rei consurgere praeceptum fidei, neque indigere nova revelatione, ita modo dicendum est, facta revelatione de beatitudine et praemio supernaturali nobis proposito et promisso a Deo, si per nos steterit, ex natura rei consurgere praeceptum sperandi tale praemium a Deo, neque indigere nova revelatione. Quare quae ibi dicta sunt de qualitate praecepti fidei, intelligenda sunt etiam de qualitate praecepti spei. Eo vero obligamur numquam desperare aut praesumere, et saltem aliquando elicere actum spei, quem omnes habent quando spe praemii amplectuntur fidem christianam aut aliquid aliud in obsequium Dei faciunt. Quare, ubi non est desperatio aut praesumptio timenda, non est transgressio in viris fidelibus praecepti spei. Cum vero lex christiana supponat populum cui traditur, christianum esse, a quo et fides et spes praemii praesupponitur iuxta illud [Hebr.11,6]: accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentium se remunerator sit (illa enim quasi praeambula quaedam sunt); fit ut non necesse fuerit connumerare praecepta fidei et spei in Decalogo, sed praesupponi tamquam praeambula; reduci tamen possunt ad primum praeceptum decalogi, quod cultum uni tantum Dei praescribit.

[2.] De timore autem admonitiones plures continentur in Scriptura, neque necesse fuit peculiare aliud praeceptum tradi, praeter praecepta virtutum ad quas timor bonus reducitur, iuxta ea quae q.19 dicta sunt. Vide supra dicta q.16.

Finit materia de spe.

LA «RIMOSTRANZA» DE BENEDICTO XIV

DISERTACIÓN SOBRE EL PATRONATO DE LOS REYES DE ESPAÑA

Editada por

R. S. de Lamadrid S. I.

La resistencia á las reservas apostólicas en España, que en los siglos XV al XVII se había manifestado esporádica y reprimida, vino a recrudecerse en el s. XVIII gracias al espíritu regalístico que había cruzado la frontera acompañando a la dinastía francesa.

El problema, que en el fondo era el mismo, presentose a mediados del s. XVIII bajo el nuevo aspecto de patronato universal; pretendiéndose con esta nueva fórmula jurídica recabar para los monarcas españoles el derecho de presentación a todos los beneficios eclesiásticos mayores y menores de los reinos de España.

No podía hablarse de derecho propio y nativo de los reyes a las provisiones siendo éstas eclesiásticas, sino que era necesario fundamentar ese derecho en los títulos canónicos de fundación o dotación, y principalmente en los privilegios emanados de la Santa Sede. Y a la verdad no faltaban documentos pontificios que concedían amplias facultades, en materia de provisiones, a los Reyes de España, defensores de la Cristiandad en cruzada de ocho siglos contra la invasión sarracena.

No se contentaron los regalistas con situar la cuestión en este terreno católico y ortodoxo, sino que, apelando a los principios galicanos, hablaban de derechos traspasados desde el pueblo a los reyes y de cánones y disposiciones de los concilios provinciales. Complicaban, por otra parte, el ya difícil problema los abusos innegables que, en la provisión de los beneficios eclesiásticos, se cometían por los oficiales de la Dataría y Cancillería, abusos que,

aunque lamentados por los Papas y por los Obispos españoles, eran de muy difícil remedio dado el sistema financiero de Vacabilistas y Banqueros interesados en la cobranza de pensiones y cédulas bancarias.

En este ambiente hostil y después de los intentos concordatarios de 1714 y 1717 celebrose el concordato de 1737, cuyo artículo 23 decía así: «Para terminar amigablemente la controversia de los patronatos, de la misma manera que se han terminado las otras, como lo desea Su Santidad; después que se haya puesto en ejecución el siguiente ajustamiento, se deputarán personas por Su Santidad y Su Majestad, para conocer las razones de ambas partes, y entre tanto se suspenderá en España todo acto ulterior, y los beneficios que vacan o que vacarán en lo futuro, sobre los cuales pueda recaer la mencionada disputa del patronato, deberán proveerse por Su Santidad o por los ordinarios en sus respectivos meses, sin que se impida a los provistos en su posesión». (1)

Esto era dejar por resolver lo fundamental de las desavenencias entre Roma y España. Precisamente en tan crítico momento ascendía al solio pontificio, después de laborioso cónclave, Próspero Lambertini, quien iba a poner término al insostenible estado de tirantez en las relaciones con la Santa Sede.

Las primeras negociaciones para el nuevo concordato las entabló Lambertini el 6 de abril de 1741, ofreciéndose a tratar en persona, con los Cardenales Aquaviva y Belluga, la solución de la difícil materia del patronato. (2)

Habíanse enviado a Roma por mano de dichos cardenales los documentos pontificios que testificaban los privilegios de los RR. PP. en favor de las provisiones reales. Esta fué la ocasión que se ofreció a Benedicto XIV para escribir la «Rimostranza», como dice él mismo en la introducción del célebre documento: «*Essendoci stati esibiti, in sequela di quanto poi'anzi abbiamo detto dal Cardinale Acquaviva alcuni esemplari d'alcune Bolle de'nostri Predecessori, non abbiamo lasciato di leggerle ed esaminarle nel tempo della nostra villeggiatura fatta nel prossimo passato mese di Giugno in Castel Gandolfo, ed in comprovazione del fatto comunichiamo ai due Cardinali Belluga ed Acquaviva l'estratto del nostro studio, e della nostra applicazione*». (3)

---

(1) MERCATI, *Raccotta di Concordati*, 326.
(2) R. S. DE LAMADRID, *El Concordato español de 1753*, 30.
(3) Véase la pág. 154.

Consta que el Papa trabajaba ya su escrito en marzo de 1742, si bien lo principal del trabajo lo difirió para la Villa papal de Castel Gandolfo. Lo cierto es que en octubre ya aparecía la traducción castellana del mismo, lo que nos indica que debió terminarse antes de dicho mes. (4)

Mientras tanto encargaba Felipe V a D. Gabriel de la Olmeda, más tarde Marqués de los Llanos, la redacción de la defensa del patronato, escrito que estaba traducido al italiano por febrero de 1742. Benedicto XIV lo tiene en cuenta en la «Rimostranza», al hacer frecuentes alusiones a su contenido, especialmente cuando trata la materia de jurisdicción ejercida por la Cámara de Castilla.

La disertación de Benedicto XIV está concebida en los siguientes términos: Después de una breve introducción justificativa del escrito, pasa al examen de los privilegios presentados en defensa del patronato de los reyes de España: eran aquéllos las bulas de Gregorio VII de 16 de febrero 1073, de Urbano II, 15 abril 1095, de Gregorio X, 15 mayo 1271, de Eugenio IV, 24 julio 1436, Inocencio VIII, 15 mayo y 4 agosto 1486, de Alejandro VI, 27 julio 1493, 9 marzo 1494, 15 febrero 1495 y 24 agosto 1499; dos breves de Julio II, de 26 noviembre 1503 y 31 mayo 1504, y las bulas de Adriano VI, 4 mayo y 6 setiembre 1523, de Clemente VII, 13 marzo 1530 y la de Paulo III, 7 julio 1536. Rechaza el Papa las bulas de Gregorio VII, Urbano II y Gregorio X, pone diversas objeciones a las de Eugenio IV e Inocencio VIII y admite sin dificultad las restantes. Niega, no obstante, que en ellas se contenga el patronato universal, es decir el patronato comprensivo, no sólo de los beneficios consistoriales, sino de todos los demás beneficios sin excepción; afirma, por el contrario, la subsistencia del patronato real, como contradistinto del universal, es decir, la nómina a los arzobispados, obispados y beneficios consistoriales, el patronato de Granada y algunas provisiones reales de menor consideración, como eran algunas prebendas de Zaragoza y Orihuela. Finalmente, y por lo que a la jurisdicción de la Cámara de Castilla se refiere, no admite sino una cierta jurisdicción *delegada* basada en presunto privilegio pontificio, incompetente por tanto para dirimir una controversia en la que la Santa Sede era una de las partes litigantes. (5)

La «Rimostranza» tuvo una réplica salida de la pluma del Mar-

(4) Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, 6, 76 nt 1.
(5) Bn, Ms. Dd-23-13004, f. 202.

qués de los Llanos y que éste encabezó con el siguiente interminable título: «*Satisfacción historico-canonico-legal del Manifiesto o demostración que la Santidad del Santísimo Padre Benedicto XIV dió en respuesta del apuntamiento o instrucción que de orden del Rey nuestro Señor hicieron presente a Su Santidad los eminentísimos señores Cardenales Belluga y Aquaviva, con los fundamentos de hecho y de derecho con que los señores Reyes de España y sus tribunales han conocido de tiempo inmemorial de todas las causas y negocios del real patronato, cuya jurisdicción reside en la real Cámara. Que en virtud de especial orden comunicada por el eminentísimo Cardenal de Molina, Gobernador del Real y Supremo de Castilla, comisario general de la Santa Cruzada y Obispo de Málaga escribe D. Gabriel de la Olmeda y Aguilar, Caballero del Orden de Santiago y del real patronato*». [6]

Esta respuesta a la «Rimostranza» había de quedar sin contestación, pues detenida en España fué enviada a Roma a principio de 1750, cuando ya estaban entabladas las negociaciones definitivas que habían de llevar a la firma del Concordato de 1753.

La «Rimostranza» de Benedicto XIV, citada por los autores contemporáneos, había quedado desconocida en época posterior. Menéndez Pelayo [7] nos habla solamente de la traducción castellana; el P. Pedro Leturia S. I., durante sus diligentes investigaciones sobre el patronato español en América, no tuvo noticia de ningún ejemplar conservado en los archivos españoles, ni nosotros tampoco hemos hallado rastro de ella a pesar de haberla buscado insistentemente en los archivos de Simancas y Madrid y entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional. El ejemplar que presentamos se halla en el Archivo Secreto Vaticano, *Spagna. Apendice IV* bajo una carpeta cuyo rótulo dice así: «*Carte datemi da Mr. Antonelli li 30 Nov. 1773. Spetanti al Concordato di Spagna circa il Patronato universale e la collazione de'Benefizi: la prima scrittura e corretta dello stesso PP. Ben. XIV e in essa sono assai buone cose sulla origine de'Patronati Regi nel nominare a Vescovati per concessione della S. Sede*».

Presentamos el texto tal y como quedó después de las modifi-

(6) Cf. *El Concordato español de 1753*, 11.
(7) Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, 6, 76 nt 1.

caciones que en el mismo se hicieron. Estas consisten principalmente en añadiduras, las cuales aparecen con negritas, cuidando de colocar un asterisco en las adiciones que están escritas con letra de Benedicto XIV. En ocasiones las añadiduras van acompañadas de correcciones y enmiendas y en este caso las indicamos en notas al pie del texto.

[Ocasión del escrito.]

[F.1r] Com è ben noto, nel Concordato[a] fatto **nel passato Pontificato sotto il giorno 26 Settembre 1737** fra la Santa Sede e la Corona di Spagna, fu convenuto che la nuova Fiscale pretensione della pertinenza del Padronato universale[b] sopra i Vescovadi, Abbadie, Monasteri, Canonicati, Parrocchie, e Benefizi di tutto il Regno a pro del Re s'esaminasse amichevolmente **e che si deputassero persone dal Papa e dal Re per riconoscere le ragioni d'ambe le Parti,** restando in tanto le cose nello stato, in cui erano, che vuol dire nello stato che al Re appartenga la nomina de'Vescovadi, Abbadie Concistoriali, e che nel restante il tutto si regoli colle regole della Cancelleria[c] **essendo e dovendo essere tale il senso delle seguente parole del predetto Concordato all'articolo 23. «e frattanto si sospenderà in Ispagna ogni ulteriore atto de'Benefizi che vacano, o che vacaranno sopra de'quali possa cadere la disputa del Padronato, che dovranno provedersi da Sua Santità o da Collatori ordinari ne'loro mesi, ne s'impedirà il pos-**

---

2 1737] *corr. ex* pochi sono   8 Parti] *corr. ex* al tavolino

---

a Este concordato fué firmado el 26 de setiembre de 1737 por los cardenales Firrao y Aquaviva en nombre de la Santa Sede y de España respectivamente, y fué ratificado por Felipe V y por Clemente XII en 18 de octubre y 12 de noviembre de dicho año. Cf. A. Mercati, *Raccolta di Concordati,* 321.

b La idea del patronato universal parece deber atribuirse al obispo de Málaga Fr. Gaspar de Molina y Oviedo, quien hacia fines del año 1735 vino a ocupar la presidencia del Consejo de Castilla. Cf. *El Concordato español* de 1753, 26.

c Ya desde el s. XIV, poco a poco se fueron introduciendo nuevas reservas pontificias que estaban incluídas en las Reglas de la Cancillería Apostólica. Estas Reglas se renovaban al principio de cada pontificado y las principales eran la regla 2.ª referente a los beneficios provistos durante las vacantes de las sedes patriarcales, arzobispales, obispales y abaciales; la 4.ª que comprendía las dignidades mayores *post pontificalem;* y sobre todo la 9.ª que se extendía a todos los beneficios sin excepción, vacantes en los meses apostólicos de enero, febrero, abril, mayo, julio, agosto, octubre y noviembre.

sesso ai Provisti». Se questo interino[a] Concordato sia stato puntualmente eseguito per parte de'Ministri di Sua Maestà non s'intende di parlare per non fare lite di lite. Dirassi bensì che **essendo Noi senza verun nostro merito ascesi al Pontificato, ed** avendo con nostre [F.1v] lettere esposto alla Maestà del Re Cattolico, ch'era non solo conveniente ma doveroso, che il punto del preteso regio universale Padronato si discorresse non già in Spagna, ma quì in Roma, essendoci **altresi** offerti di vedere e considerare pro veritate la materia, e di conferirla coi due Cardinali Belluga ed Acquaviva, dell'attenzione ed amore de'quali per i suoi interessi non aveva menoma occasione di dubitare, il partito * **fù** accettato dalla predetta Maestà del Re Cattolico, * **e però** essendoci stati esibiti, in sequela di quanto poi'anzi abbiamo detto * **dal Cardinale Acquaviva** alcuni esemplari d'alcune Bolle de'nostri Predecessori, non abbiamo lasciato di leggerle ed esaminarle nel tempo della nostra villeggiatura fatta nel prossimo [F.2r] passato mese di Giugno in Castel Gandolfo—* **ed in comprovazione del— fatto** comunichiamo ai due Cardinali Belluga ed Acquaviva l'estratto del nostro studio, e della nostra appicazione, ch'è il seguente.

[Examen de las Bulas presentadas]

Della Bolla di S. Gregorio VII

Nel Vaticano Archivio Segreto vi è l'intiero registro delle Bolle di S. Gregorio VII. L'abbiamo fatto riconoscere dal nostro Archivista foglio per foglio[b], e questa Bolla non si è ritrovata, indizio assai probabile, che non è legittima ma apocrifa. Il buon Cardinale Aguirre *nel tom. 3. dei Concili della Spagna pag. 247. n.° 3.* parla di

---

4 avendo] *del.* Noi 8 altresi] *corr. ex* Noi medessimi 11 dubitare] *del.* ed essendo stato 12 però] *corr. ex* ed 18 ai] *del.* detti

---

a Con razón llama Benedicto XIV *interino* a un concordato que dejaba precisamente por resolver la cuestión objeto de las disputas desde las negociaciones de París de 1712. Sobre la validez jurídica del concordato de 1737 no es posible admitir duda alguna, pues, aunque es cierto que no fué publicado por medio de una pragmática sanción, cual correspondía a la naturaleza de un pacto solemne, lo fué, sin embargo, por un decreto que siguió a la ratificación del Papa y del Rey. Lo que no puede ponerse en duda es que no fué observado por ninguna de las partes, como lo afirma terminantemente el P. Francisco Rávago. Cf. *El Concordato de 1753,* 55.

b En estas palabras de Benedicto XIV tenemos una confirmación de lo que escribía el Cardenal Belluga al Marqués de los Llanos el 22 de Marzo de 1742, según dejamos indicado en el prólogo, sobre la fecha de la «Rimostranza». Véase la pág. 151.

questa Bolla, e dice che Pietro de Marca l'aveva estratta dal regio Archivio di Barcellona. Confessa perciò il Cardinale di non averla viduta, e però di non riporla fra le [F.2v] altre = *Verum nobis non licuit epistolam ipsam legere, ideoque non collocatur inter alias,* e non avendola tampoco Pietro de Marca stampata nella sua opera intitolata *Marca Hispanica* cresce il sospetto ch'esso **pure** l'avesse per apocrifa. Inoltre nell'esemplare della Bolla di Gregorio VII si ritrova una frase non mai usata da Sommi Pontefici, che per validare le loro Bolle appellano bensì all'autorità di Dio, e dei SS. Appostoli Pietro e Paolo, ma non mai a quella della Bma. Virgine [a], come si vede fatto nella Bolla, di cui si parla: *auctoritate Dei omnipotentis, et Sanctae Mariae Virginis et Apostolorum Petri et Pauli,* e quello che pone in sicuro il presente assunto si è, che la Bolla ha la data dei 16 di Febbrajo del 1073. [F.3r] quando è cosa certa che S. Gregorio VII fu fatto Papa *ai 22 d'Aprile dello stesso anno 1073.* come attestano il Baronio *all'anno predetto n.º 13.* il Pagio Seniore *allo stesso anno n.º 4.* ed il Pagi Juniore *nella vita dello stesso Pontefice.* Se si volera dir qualche cosa di vero del Pontefice S. Gregorio VII in ordine alla Spagna poteva dirsi che *ai 30 d'Aprile del 1073.* e così pochi giorni dopo la sua elezione invitò i Principi Cristiani alla Conquista della Spagna contro i Saraceni, e nella sua lettera invitatoria riferita dal Cardinale Aguirre nel luogo citato dice, che sebbene i regni di Spagna erano di S. Pietro=*ab antiquo proprii Iuris Sancti Petri fuisse,* e che alla sola Sede Apostolica appartenevano, *nulli mortalium, sed soli* [F.3v] *Apostolicae Sedi.* Se si volera dir qualche cosa di Sancio Re d'Aragona, a cui si suppone scritta la lettera di Gregorio VII ch'è in questione, si sarebbe potuto dire, che'egli si fece vassallo della Santa Sede, e che sino che visse pagò il tributo annuo di cinque cento monete d'oro, come attesta Pietro Re d'Aragona suo Figlio in una lettera scritta a Papa Urbano II ricavata da un registro Gotico appresso il Pagi Juniore *nella vita di S. Gregorio VII* n.º 11: *presertim cum Pater meus vester fidelis etc. Romani Pontificis se dominationi subdiderit atque etiam singulis annis in censu quingentorum aureorum sese tributarium, a temporibus Papae Gregorii etc usque ad obitum suum fideliter exhibuit;* ma la dura fatalità de'tempi presenti porta che si

---

a No parece exacta, sin embargo, esta afirmación de Benedicto XIV; véase por ejemplo, la siguiente cláusula de una bula del mismo pontífice tomada del Archivo Vaticano: «*Omnipotens Deus, a quo cuncta bona procedunt, meritis Dominae nostrae coelestis Reginae, ac beatorum apostolorum Petri et Pauli intercessions...*» Cf. «*Bullarium Romanum*», 2, 82.

esibiscono per [F.4r] enervare l'autorità Apostolica i Documenti benche apocrifi, e si traslaciano gli autentici benche fauorevoli ad essa [a].

Posto in chiaro che la Bolla di Gregorio VII sia apocrifa resta superfluo il passare più oltre, cioè ad esaminare cosa importasse quando fosse vera: ma quando si voglia entrare in questo punto non mancano potenti riflessioni. Tirando la Bolla, come suol dirsi, coi denti, non potrà mai da essa ricavarsi altro se non che a Sancio * **Re d'Aragona,** e suoi Successori **fu** concesso il **disporre delle** Chiese delle ville tanto parlando di quelle, che avrebbe levato dalle mani de'Saraceni, quanto dell'altre che'esso, ed i suoi Successori avessero edificato. Ora come mai con buona fede può dirsi che a questa Bolla s'appoggi il Padronato universale di tutti i Vescovadi, Abbadie, Monasteri [F.4v] Canonicati, Parrocchie, e Benefizi di tutta la Spagna? [b] Non è d'uopo figurarsi che abbino mai i Saraceni occuppatta tutta la Spagna. Vedasi il celebre Giovanni Mariana *nelle Storie di Spagna al lib. 6. cap. 27.* ove dice *Cantabriam tamen et Pirenei montis partem ad confines Vascorum atque Aragoniae, Astures, et Caleciae partem multo maximam retinebant Christiani, magis quia non impugnabatur ob locorum sterilitatem, asperitatemque, quam quoad ad resistendum satis animi esset.* **ne è d'uopo figurarsi che Sancio fosse altro che Re d'Aragona, e che esso cacciasse mori da tutta la Spagna. Fu esso certamente un Re di grande valore, dilatò i Confini del suo Regno essendo calato dalle aspre montagne nella pianura, occupò varie Città e Castella, segnalò in alcune vittorie ottenute—* contro i—**

---

2 tralasciano] *corr. ex* tralascieno 9 fu] *corr. ex* li concesso] *corr. ex* concessi disporre] *corr. ex* distribuire delle] *corr. ex* le 21 esset] *del.* e poi come può dirsi acquistato il Padronato sopradetto universale in vigore della Bolla di Gregorio VII se dandosi in essa la facoltà sopra le Chiese nel modo accennato, eccetua letteralemente i Vescovadi, *sedibus dumtaxat episcopatibus* come si legge nella copia comunicata, *exceptis?* 25 pianura] *del.* ed avendo occupò] *corr. ex* occupati 26 Castella] *del.* ed essendo segnalò] *corr. ex* segnalato contro i] *corr. ex* coi

---

a La acusación de Benedicto XIV es justísima; pues la literatura regalística intentaba hacer de cada bula pontificia un arma que esgrimir en pro de la regalía. Baste para convencerse de esta afirmación haber leído, no sin fuerte ejercicio de paciencia, los alegatos de Macanaz, Solís, Olmeda, Patiño, Cirer, D. Jacinto de la Torre, D. Manuel Ventura de Figueroa y aun del mismo Mayans.

b En estas y otras frases parecidas está retratado el carácter ardiente y vivo de Lambertini, que tanto hacen notar sus contemporáneos. No deja de haber exageración al presentar las pretensiones de España, como si los ministros del Rey intentasen deducir el patronato universal de la sola bula de Gregorio VII. No de ella sola, como es obvio, sino del conjunto de las bulas presentadas y de las demás pruebas y argumentos acumulados en la obra del Marqués de los Llanos se pretendía vindicar la universalidad del patronato.

regoli mori, Balagueri, Ilerda, Montione, Barbastro, e Frega, e lasciò gloriosamente la vita combattendo coi Mori, ma è necessario nello stesso tempo ricordasi delle due sconfitte, e delle occupazioni delle principali Città della Spagna, che vivendo il detto Sancio furono fatte dai Barbari, ai quali Alfonso Re di Castiglia non ebbe forza da resistere, come il tutto può vedersi «nella Storia della Spagna del» —* citato— «Mariana» libr. 10, «cap.° 1.° e 2.°». Per fondare su la Bolla di Gregorio VII il [F.5r] Padronato universale non c'è chi non veda esser paso indispensabile di chi l'asserisca il provare che Sancio re d'Aragona cacciò i mori da tutta la Spagna, e se ne impadronì, che nella Spagna v'erano le tali e tali Chiese, ch'esso col suo fondò e dotò le tali e tali altre Chiese, e che tutte le Chiese, che oggi sono nella Spagna non sono che quelle che Sancio ricuperò, e che di nuovo fondò, prova veramente impossibile da farsi, e che ha contro di se la resistenza del fatto poc'anzi esposto. E quello ch'è degno di maggior riflessione si è, che fatta per impossibile questa prova nem meno vi sarebbe tanto che bastasse per il Padronato universale, comprendendo il Padronato universale anche i Vescovadi, ed essendo i Vescovadi letteralmente eccettuati nella Bolla di Gregorio VII «Sedibus dumtaxat episcopalibus», come in essa si legge «exceptis».

Della Bolla d'Urbano II

Questa Bolla incontra le eccezioni che si sono poc'anzi opposte alla Bolla di S. Gregorio VII. Non si ritrova questa Bolla d'Urbano II nell'Archivio Apostolico Segreto. Nell'esemplare comunicato si ritrova la frase insolita *auctoritate omnipotentis Dei Patris et Filii, et Spiritus Sancti, et Beatae Marie semper Virginis, Beatorumque Apostolorum Petri et Pauli, nec non et Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, et ad ultimum nostrae divinitus concessa parvitati,* sapendosi che la frase delle Bolle è sempre stata la seguente: *auctoritate omnipotentis Dei, Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli ac nostra.* [F.5v] **Nell'esemplare comunicato quand'anche si legga tre o quattro volte, come Noi abbiamo fatto non vi sarà certamente chi possa rinvenirvi o la costruzione grammaticale, o**

1 e 2.°] *corr. ex* ed avendo – 2 lasciò] *corr. ex* lasciato

il senso anche prendendolo, come suol dirsi, a discrezione. Nell'esemplare comunicato in conferma della concessione si vedono queste parole, «Amen Amen Amen», fredure insolite nelle Bolle Pontificie—* falso falsissimo—[F.5r] Dee inoltre osservarsi il trattamento che fa Urbano II al Re Pietro ch' è il Figlio di Sancio re d'Aragona, del quale di sopra si è parlato, chiamandolo [F.5v] Re delle Spagne: *Urbanus Episcopus servus servorum Dei Petro charissimo sibi in Christo Filio Hispaniarum Regi excellenti*, quando lo stesso Urbano in un altra Bolla spedita *ai 16 di marzo del 1095,* che è l'anno medesimo, in cui si suppone scritta quella di cui presentemente si parla, chiama il Re Pietro non Re delle Spagne, ma Re dei Pampilonesi, e degli Aragonesi. *charissimo Filio Petro Pampilonensium et Aragonensium Regi,* ne della lealtà della seconda Bolla, in cui Urbano chiama Pietro non Re delle Spagne, ma Re dei Pampilonesi, e degli Aragonesi ed in cui riceve esso, ed il suo Regno sotto la protezione della Sede Apostolica coll'obbligo di pagare l'annuo tributo, e di stare saldo e fedele nell'obbedienza verso la medesima **può in veruna maniera dubitarsi,** imperocchè questa Bolla, o sia questo Privilegio [F.6r] fu confirmato dal Pontefice Innocenzo III *sotto il giorno 4 di Luglio del 1213.* come si vede *nella sua lettera 87 lib. 16.* [a] ove è inserto *per extensum.* Di più, la data della Bolla ch'è in questione è *Romæ 16. Kalendas maii anno Dominicae Incarnationis millesimo monagesimo quinto.* Questa Bolla dà Urbano II per presente in Roma *ai 15 d'Aprile del 1095.* e questo fatto assolutamente non è vero, perchè Urbano fece il Natale del Signore *del 1094.* in Toscana, e *nel mese di marzo dell'anno 1095* fece il Concilio Generale in Piacenza, indì passò a Cremona, ove *ai 10 d'Aprile* entrò pubblicamente servito dal Giovine Re Corrado, proseguì il suo viaggio in Francia, ove *ai 25 d'Ottobre* consacrò l'altar [F.6v] maggiore della nuova Chiesa di Clugnì; poscia celebrò il Concilio di Clermont, publicò la Cruciata, e fece molte altre cose in Francia, ove si trattenne quasi tutto *l'anno seguente 1096.* come può vedersi nel Pagi Juniore *nella vita d'Urbano II al n.º 34. e seguenti,* e nella Storia del Fleury *lib. 64.* §.

5 ch'] *corr. ex* che

a Una de las utilidades mayores que pensamos pueda proporcionar la publicación de la «Rimostranza», es la luz que de ella irradia sobre la historia del patronato español y especialmente sobre el nombramiento de los obispos. Llamamos por eso la atención sobre los documentos que Benedicto XIV halló sobre el particular en el Archivo Vaticano, y que pueden ser preciosas indicaciones para la publicación en su día de tan interesantes documentos.

22. e §, 27 e seguenti. Non mancano Autori spagnoli, che fanno menzione di questo Privilegio d'Urbano II e questo sono il Briz Martinez nella Storia del Monastero di S. Giovanni della Penna, e Francesco Diego nella Storia dell'eccelenza ed antichità della Città di Huesca: ma tanto è lontano che da essi si possa raccorre qualche argomento favorevole al Privilegio che piuttosto si deduce da essi qualche [F.7r] cosa in contrario. Attestano l'uno e l'altro che il Privilegio fu conceduto da Urbano al Re Pietro in premio della conquista d'Huesca, avendo il Re spedito a portarne la nuova ad Urbano l'Abbe. Aimerico della Penna, di cui si fa menzione nel Privilegio: ma Dio buono se l'assedio d'Huesca cominciò l'anno *1094.* e se detta Città fù espugnata *verso la metà del mese di Novembre 1096.* come accuratamente comprova il Pagi Seniore *all'anno 1094 n.° 21. e 22, ed all'anno 1096. n.° 17.* come può dirsi che Urbano II concedesse al Re Pietro *nel giorno 15. d'Aprile del 1095.* come porta la data del Privilegio, questo stesso Privilegio in premio della conquista d'Huesca? Il dedotto sin'ora dimostra pienamente, se non [F.7v] c'inganniamo, che il Privilegio d'Urbano II e apocrifo [a] : ma per non tralasciare cosa veruna supponiamolo vero, esso non fa che ripetere ciò che si contiene nell'antecedente Privilegio di Gregorio VII ed aggiungendo unicamente, ed estendendo anche ai Baroni del Regno la facoltà di conferire i Benefizi, o che avessero acquistati nelle Terre degli Infideli, o che avessero eretti e fondati ne'Beni loro, questa nuova agiunta somministra un nuovo argomento contro la pretensione del regio Padronato universale sopra tutti i Vescovadi, Abbazie, Monasteri, Canonicati, Parrocchie, e Benefizi della Spagna, come ognuno può bastantemente riconoscere ripigliando quanto si è detto quando si trattava del Privilegio di S. Gregorio VII [F8r] Nel Privilegio d'Urbano II si eccetuano i Viscovadi, come fu fatto nel Privilegio di S. Gregorio VII *Sedibus dumtaxat Episcopalibus exceptis* [b] .

---

31 *exceptis*] *del.* A proposito della quale eccettuazione non è—*inoportuno—l'avvertire qui alcune cose. La prima, che in quei tempi era incognita la pretensione ultimamente eccitata, che riacquistata da un Re Cristiano una Città—*già—passata sotto il dominio degl'Infideli—*esso senza verun—Privilegio Apostolico, ma ipso iure diventi Padrone—*de'Benefizij e—del Vesco-

---

a Falta todavía la prueba apodíctica que convenza de la falsedad del privilegio de Urbano II; sólo el examen sereno del original podrá decidir de la autenticidad o falsificación de la Bula.

b En la corrección correspondiente a la línea 31 ponemos solamente ya el texto corregido sin indicar las correcciones de dicha corrección. Conservamos no obstante el asterisco para las que son del propio Benedicto XIV.

Della Bolla del B Gregorio X

[F.11v] Nemmeno questa Bolla si ritrova fra le altre del B. Gregorio X che sono nel nostro Archivio Vaticano. Quanto allo stile avrebbe essa un certo colore di Bolla Apostolica: ma nell'osame d'essa si incontrano difficoltà di molto od insuperabile rilievo. La data della Bolla è fatta *in Lione nel giorno 15 di* [F.12r] maggio 1271. che nella stessa data dice *l'anno secondo del Pontificato*. Ma se l'elezione di Gregorio X seguì nel pmo. di Settembre *dell'anno 1271*. nel tempo che'egli era in Acri Città della Palestina, se non consentì alla sua elezione che'*nel giorno 27 d'Ottobre*, se fu consecrato in Roma *nel giorno 27 di marzo 1272;* se partì per Lione l'anno 1273., ove arrivò nel mese d'Ottobre, se ivi tenne il Concilio Generale *l'anno 1274.*, se partì per l'Italia *l'anno 1275.*, se morì in Arezzo *l'anno 1276*. come mai con buona fede può am-

---

vado, e possa nominare chi gli pare e piace—*per Benefiziato e—per Vescovo, imperocchè dati per veri i Privilegi Apostolici di Gregorio VII ed Urbano II esibiti e prodotti dal Regio Fiscale —*i Re conquistatori prendono dai Papi il privilegio limitato ai soli Benefizi, ed'escludendo i Vescovadi—la seconda che in questi medesimi tempi ancora non è la Storia Ecclesiastica di Spagna priva di buon monumento per dimostrare che riacquistatasi una Città dal potere de'Saraceni non pretesse il Principe conquistatore d'aver anche consequito colla sua vittoria il diritto di nominare il Vescovo ancorchè con mano liberale arriechisse e dotasse il Vescovado ricuperato. Alfonso VI Re di Castiglia dopo esser stata per più secoli la Città di Toledo sotto il giogo de'Saraceni, finalmente l'espugnò nelle'anno 1085, ed il Roderigo *al lib. 6. cap. 23.* racconta che subito dopo l'espugnazione chiamò i Principali del Regno, i Vescovi, gli Abbati, ed il rimanente del Clero acciò s'elegesse il Vescovo, come infatto fu eletto Bernardo, e che seguita l'elezione fu la Chiesa Toletana dotata dallo stesso Re con molta liberalità = *decimo quinto Kalendis Januarii,* sono parole di Roderigo *al cap. 24. omnes in Urbe regia convenerunt, et habito diligenti tractatu, Dominum Bernardum virum religionis, et prudentiae communiter et concorditer in Archiepiscopum elegerunt, et Rex incontinenti dotavit Ecclesiam liberaliter et honeste,* e questo poi è quel Bernardo che nell'anno 1088. fu spedito a Roma dallo stesso Re Alfonso Pontefice Urbano II per impetrare l'honore del Pallio, ed il Privilegio riferito dal Cardinale Baronio ne'suoi Annali di Primate della Spagna; la terza, che la famosa disposizione del Concilio Totetauo XII tenuto l'anno 679, e registrata *nel Canone cum longe distinct. 63,* in cui la provista de'Vescovadi si dà intieramente ai Re, e sopra la quale si fà tanto fondamento dal Fiscale di Spagna nelle sue Scritture, non è che un mezzo termine forzoso abbraciato dai Padri di quel Concilio per non poter resistere alle violenze d'alcuni di quei Re, che allora signoreggiavano nella Spagna, e che imbevuti delle massime de'Goti mettevano mal a proposito le mani nel Santuario, ne questo è nostro pensiere avendole Noi letto *nelle Croniche del Moral. lib. 12. cap. 3. verso la metà. e nel Mariana nella Storia di Spagna al 6 lib. cap. 13. 3 cap 16.* ove deplorando la miseria di que'tempi compatiscono il trascorso involontario de'Padri Toletani e che nemmeno ebbe una continua pacifica osservanza avegnacchè interrotta dai fatti solenni in contrario poc'anzi riferiti, e da altri che facilmente si potrebbero raccorre, essendo poi anche terminata con somma gloria dei Re, e col dovuto riparo alla libertà della Chiesa. Pietro de Marca Autor Francese nella sua opera *de Concordia Sacertii et Imperii al lib. 8. cap. 10.* pretende che in Spagna da principio l'elezione de'Vescovi si faccese dal Clero col consenso dei Re, ma che a poco a poco negli stessi Re passasse il Jus pieno ed assoluto circa il provedere i Vescovadi; ma Stefano Baluzio Autore pure Francese e che non è certamente molto amico della Santa Sede ci racconta nelle osservazioni al citato luogo del de Marca che nella Spagna Tarraconese si era introdotto che dopo la morte del

metersi che in Lione facesse la Bolla, di cui si tratta ai 15. di maggio del 1271. e che l'anno 1271. fosse il secondo del suo Pontificato? Non è questa Cronologia de'tempi tanto [F.12v] oscura, e tanto da noi remota, che non si recavi con evidenza dagli Annali del Rinaldi all'anno di Cristo *1271. e seguenti*, dal Pagi Juniore *nella vita del B. Gregorio X* e dal Fleury nel *lib. 86 della Storia Ecclesiastica § 6. 16. e § 32.* Passando avanti, la Bolla di cui parla è indirizzata a Pietro Re delle Spagne **quel titolo di Re delle Spagne in quel tempo non competeva a veruno essendo in quel tempo la Spagna divisa in più Regni, ed avendo in que'tempi ogni Regno ii suo Re. Nell'anno poi 1271,** ne in Castiglia, ne in Aragona regnava Re, che si chiamasse Pietro, e fosse Figlio d'Alfonso, come si suppone nella Bolla. In Castiglia e Lione regnava fin dal 1252. Alfonso XI detto l'Astrologo, e celebre per le talove Alfonsine e questo Alfonso che nella Bolla vien qualificato dal Papa come suo buon Amico, ed amato da lui non era in verità tale **ne da lui amato** imperochè [F.13r] come può vedersi appresso il Rinaldi ne'suoi Anali, ed appresso il Pagi Juniore nella vita del B. Gregorio *al n.° 18* avendogli **il detto Re** scritta una lettera, ed avendogliela mandata a Cambrai nel tempo che **il Papa** andava al Conci-

---

Vescovo, e dei Prelati delle Chiese inferiori non si potesse eleggere il Successore senza il consiglio e consenso del Re ma che il Re Pietro II d'Aragona riconoscendo questo abuso spedì un regio Diploma, nel quale dichiarò lasciare alla Chiesa *integram libertatem, pessimam consuetudinem a Nobis hactenus observatam qua electionem Praelatorum sine nostro consilio et assensu procedere non permittebamus, amore Dei et Sanctae Ecclesiae, et pro remedio animae nostrae, et Parentum nostrorum relaxamus, vobisque, et universis Successoribus vestris, et Conventibus in omni Jurisdictione constitutis liberam eligendi facultatem per nos et omnes Successores nostros, assensu regio minime requisito in perpetuum indulgemus. Hoc solum Nobis et Successoribus nostris reservamus, ut libere et canonice electus in signum regiae fidelitatis, Nobis et Successoribus nostris debeat praesentari,* ne della lealtà di questo Diploma può dubitarsi come sembra mal a proposito dubiterne il Zurita nelle parte pma. degli Annali d'Aragona lib. 2. cape. 5. pag. 91. *Francesco Minnano in Basi Pontificiae Jurisdictionis tract. 2. fund. 2. quaest. (7. ?) 12. n.° 295. in fine* ritrovandosi registrata di parola in parola e confermata da Innocenzo III nelle sue lettere Apostoliche spedite *ai 30 d'Ottobre del 1207* ed indirizzate *Archiepiscopis, et Episcopis, et aliis Ecclesiarum Praelatis, et universis Clericis in Regno Aragoniae constitutis,* come si vede *nella lettera 144. dello stesso Pontefice lib. 10.* E questo è quel Pietro II Re d'Aragona che nel Pontificato del predetto Innocenzo III venne a Roma, e nella Festa di S. Martino ricevette nel Monastero di S. Pancrazio con ogni maggior solennità dal detto Papa alla presenza de'Cardinali la Corona Reale, giurando per se, e per i suoi Successori fedeltà ed obbedienza al Romano Pontefice e promettendo per se e per suoi Successori un annuo Censo da pagarsi alla Sede Apostolica *pro remedio animae suae, et Progenitorum suorum,* ricevendo in contracambio il Privilegio che volendo i Suoi Successori Re Aragonesi coronarsi, dopo aver chiesta la Corona alla Santa Sede la ricevessero in Saragozza per le mani dell'Arcivescovo di Tarracona, a cui ancora diede la facoltà di dar la Corona alla Regina, come tutto ampiamente si legge negli atti, o siano gesti d'Innocenzo III che estratti da un antico Codice manuscritto della Biblioteca Tuxense furono dati alle Stampe in Tolosa l'anno 1635 da Francesco Boscheto   8 Spagne l.°] *del.* e qui è d'nopo osservare che nel 1271   15 e] *corr. ex* ne

lio, in cui gli diceva che aveva rilevanti secreti da comunicargli, e e che gli assegnasse il luogo, ove avesse potuto abbocarsi con lui, il Papa gli rispose, che se non poteva venire al Concilio, o ponesse in carta i suoi pensieri, o gli comunicasse a persona confidente col peso di venire ad esporglieli in voce **ed essendogli finalmente riuscito di ritrovarlo a Belcairo nel ritorno che faceva in Italia, non fu l'abbocamento abbocamento d'amicizia, ma d'amarissimi dissapori come può vedersi nel Pagi nel luogo citato al n.° 47.** Nell'Aragona poi non regnava in quei tempi Pietro, ma Giacomo, ch'era Figlio di Pietro II. e questo è quel Giacomo Rè d'Aragona, che essendo venuto al Concilio di Lione ne partì all'improviso [F.13v] dopo la seconda sessione, avendo il Papa ricusato di dargli la Corona reale se non pagava il tributo promesso da Pietro II suo Padre, come di sopra fu detto, e giusta ciò che si legge nel Surita *lib. 2. negl'Indici dei Re Aragonesi,* nel Mariana *al lib. 13. delle cose di Spagna cap. 22 n.° 10.* nel Pagi Juniore *al luogo citato n.° 29.* In questa Bolla altresì non solo al Re Pietro, ed ai suoi Posteri si dà l'autorità di nominare ai Benefici ne'Paesi che avesse riaquistati dagl'Infideli, ma essa s'estende ancora ai Baroni del Regno. Altresì in questa Bolla s'eccetuano i Vescovadi, perlochè ritornano in piedi tutte le riflessioni che nell'esame delle antecedenti Bolle si sono fatte. E quello che in verità è notabile in questa [F.14r] supposta Bolla si è che il Jus dato ***al Rè ed'** ai Baroni di ***nominare** ai Benefici inferiori vien ristretto agli otto mesi della collazione Pontifizia *et hoc tantum in octo mensibus, qui ad nostram spectant provisionem,* quasi che in quel tempo fosse già introdotta la regola di Cancelleria reservatoria de'mesi, quando è cosa notoria, che le regole di Cancelleria ebbero il loro principio nel Pontificato di Giovanni XXII, cioè *dopo l'anno 1316.* e la regola reservatoria degli otto mesi incominciò nel Pontificato di Niccolò V che vuol dire *dopo l'anno 1447.* giusta le note autorità unite ed approvate della Rota Romana *in una Parmen. Benefici 28. Gennaio 1701. § Quoniam coram bonae memoriae Cardinali* [F.14v] *Scotto.*

---

6 che] *del.* il Papa 23 Baroni] *del.* ed al Re 24 nominare] *corr. ex* conferire 31 che] *del.* nel

Della Bolla d'Innocenzo VIII

Questa Bolla d'Innocenzo VIII, subito che dal regio Fiscale fu nominata fu data per apocrifa nelle scritture de'monaci della Congregazione Cisterciense, come può vedersi **in esse,** ed il motivo fu per la data *dei 15 di maggio 1406*. quando si sà che Innocenzo VIII fu eletto Pontefice *nel 1484*. **Ora** potrebbe sospettarsi che la data *del 1486* che è nella copia della Bolla a Noi comunicata fosse un effetto dell'opposizione fatta da monaci, ma non volendo noi procedere con illazione sospettose, e lasciando altresi da parte che nemmeno questa Bolla si ritrova nei Vaticano Archivio Segreto, diremo che essa principalmente contiene una conferma d'un altra Bolla d'Eugenio IV concessa [F.15r] a Giovanni Re di Castiglia e Lione e che la conferma si fà da Innocenzo VIII ad istanza e preghiera del Re Ferdinando, e di Elisabetta Regina di Castiglia. Passato da questa a miglior vita il Pontefice Martino V ed eletto di lui succesore il Cardinale Gabriele Condolomieri, che prese il nome di Eugenio IV nel Principio del di lui Pontificato successe la gran vittoria, detta *del Fico*, per il luogo ove seguì la Battaglia nella quale il Re Giovanni di Castiglia si acquistò molta reputazione, e respinse i mori dentro Granata, d'onde erano **sortiti,** como diffusamente si legge nel Mariana *de rebus Hispaniae al lib. ventesimoprimo, cap. 3.* A questo Re Giovanni, e di lui Successori si concede dal Papa il Jus di nominare a quelle Chiese, che avessero acquistate [F.15v] o che fossero per acquistare ne'luoghi de'Saraceni, riducendole dallo stato di Mesquite allo stato de'Tempii dedicati al vero Dio, ed agli Benefici ch'esso e suoi Successori avessero fondati coi propri Beni ne'Regni di Castiglia e Lione, o altre Terre da conquistarsi. Diasi dunque per buona e legitima quanto si vuole la Bolla d'Eugenio IV ma che mai ha questa che fare col preteso Padronato universale, se non parla de'Vescovadi, se parlando de'Benefici inferiori è ristretta à certi determinati Paesi, e se finalmente non dà il Jus di nominare chè ai Benefici ricuperati dalle mani degl'Infedeli, e da quelli che fossero fondati coi Beni propri del Re Giovanni e suoi Successori? Prendasi finalmente tutta la trafila di questo negozio: come si è detto il Re Giovanni [F.16r] rappresenta ad Eugenio IV che Urbano II aveva conceduto al Re della Spag-

---

4 esse] *corr. ex* nelle sue scritture 6 Ora] *corr. ex* Qui 12 concessa] *del.* a Ferdinando Re ed Elisabetta 19 Castiglia] *corr. ex* Aragona 20 sortiti] *corr. ex* usciti

na e suoi Successori le Chiese e Capelle che o avessero prese e ricuperate dalle mani de'Saraceni, o avessero edificate nel suo Regno: *Ecclesias et Capellas, quas ipsi in praedictorum Terris Saracenorum caperent, ac in Regno inibi edificare coeperint.* Espone lo stesso Re Giovanni a Papa Eugenio, che in vigore della predetta Concessione d'Urbano i suoi Re antecessori avevano *ab ipsis Saracenis non sine magnis periculis laboribus corporalibus, et expensis* ricuperate varie Terre, e che perciò egli aveva il Jus padronato non di tutti, ma d'alcune Dignità, e Benefici *Jus plurium Dignitatum aliorumque Beneficiorum Ecclesiasticorum & nec non in diversis* [F.16v] *Ecclesiis, locis et Capellis.* Soggiunge poi la preghiera per la Conferma, ed il Papa Eugenio la concede con quel di più che di sopra si è detto, e con aggiungervi la clausula, *Jure tamen cuilibet,* come è scritto nella carta comunicata, *alterius in omnibus aliis semper salvo,* e questa Bolla d'Eugenio è quella, che riferita e confermata nella Bolla d'Innocenzo VIII della quale ora si tratta, e che ora non si dice più spedita nel *1406.* ma *nel 1486.* Col supposto dunque che Urbano II avesse fatta la concessione, **Eugenio la conferma, e la amplia come si è detto di sopra,** e poscia alle preghiere del Re Ferdinando, e della Regina Elisabetta Innocenzo VIII conferma la Bolla d'Eugenio IV e però se non è vera la Bolla d'Urbano II come di sopra si è chiaramente dimostrato, quel fondamento per vero dire [F.17r] si può mai riporre o nella Bolla d'Eugenio o nella Bolla d'Innocenzo? Che se mai si rispondesse non esser verisimile che Eugenio confermasse la Bolla d'Urbano se la Bolla d'Urbano non fosse vera, la replica è in pronto, ed è che Eugenio * **fece** quel che si suppone che abbia fatto sù le assertive del Re Giovanni ritrovandosi nella sua Bolla la particola *ut asserit,* che certamente ad Eugenio non fu esibita la Bolla d'Urbano, perche se gli fosse stata esibita avrebbe, nominato il Re Pietro II che é nominato in quella d'Urbano, e non si sarebbe contenuto come si contenne, lasciando il nome del Re, a cui da Urbano si suppone fatta la concesione. **Ecco le parole come stanno nel monumento esibito.** *Hinc est quod nos etiam recensentes quod fel. record. Urbanus Papa II* [F.17v] *Praedecessor noster devotionis et reverentiae quas recolendae memoriae Regis Hispaniarum tunc existen. ad eam Eclesiam gerebat, magnitudinem dignitate praestringens;* ed inoltre se avesse veduta la Bolla d'Urbano nel riferirla avrebbe es-

19 sopra] *del.* e Eugenio IV s'induce a confermarle, ed ampliarla

posto, il che non ha fatto, che quanto fu conceduto al Re Pietro, fu conceduto ancora ai Grandi del Regno [a] , alle quali cose si aggiungerà per sopracarico non potersi mai dire la Bolla d'Urbano confermata in forma specifica da Eugenio che nella sua inserisce il tenore dell'altra, esponendone semplicemente una parte [b] , como gli era stato suggerito dai ricorrenti, e però da essa non potersi desumere buon argomento per convalidare la pretesa Bolla confermata, non vi sarà chi non veda quanto sia debole il fondamento a della [F.18r] Bolla di Eugenio, e della Bolla d'Innocenzo.

D'un altra Bolla posteriore benche dello stesso anno 1486 d'Innocenzo VIII

Al tempo di questo Pontifice deve riferirsi il forte della guerra coi Mori nel Regno di Granata, la gran conquista della Cità di Granata, ed il fine della guerra coi Mori. Il tutto si vede *nel lib. ventesimo quinto delle cose di Spagna* del celebre Mariana, nel di cui *Capitolo ultimo* descrive l'ingresso del Re Ferdinando, e della Regina Isabella in aria di trionfanti nella Città soggiogata e vinta, e dopo aver pure raccontato l'allegrezza che n'ebbe tutta la Spagna soggiunge; *letitiae particeps reliquus Orbis fuit. Litterae ad Innocentium Pontificem maximum regesque datae, ac missi qui gaudium* [F.18v] *ingens nunciarent. Confectum mauricum bellum, caesos domitosque hostes, impositum Granatae Jugum, urbi quondam nostrorum spoliis extructae superbaeque, ac Cristo reditum tandem universae Hispaniae Imperium;* Non era per anche

---

a No se nos alcanza cómo podía Benedicto XIV hacer esta afirmación, ya que en la bula de Eugenio IV presentada por el Fiscal regio se lee: «*Urbanus PP. II Praedecessor noster devotionis et reverentiae, quas recolendae mem. Regis Hispaniarum nec non eius successoribus* illorumque militibus *Ecclesias et Capellas quas ipsi in praedictorum terris Saracenorum caperent, ac in Regno inibi aedificare fecerint per suas litteras concessit*». Ahora bien, entre los *milites* de que habla la bula de Eugenio IV y los *próceres* a que se refiere la de Urbano II, no hay diferencia en cuanto al privilegio, ya que unos y otros participan de la concesión real. Cf. *El Concordato español de 1753*, 34-35.

b Con esta opinión particular de Lambertini no estarán hoy conformes muchos canonistas. Ya Reiffenstuel había expuesto claramente el concepto de la confirmación específica: «*Si confirmatio privilegii fit in forma specifica seu ex certa scientia, verum ius novum tribuit, ut non tantum valida corroboret sed insuper revalidet et de novo concedat*». Por lo tanto, aun en el caso de que el privilegio de Urbano II fuese falso, Eugenio IV al tenerlo por suficientemente expresado *ex scientia certa* quiere de nuevo concederlo, sin que haya contradicción en confirmar una cosa no existente, sino que le da de nuevo existencia, no en virtud del acto pasado sino del presente, cuya fuerza jurídica consiste en crear un nuevo derecho si fuese necesario. Cf. Michiels, G., *Normae Generales Iuris Canonici*, 2, 352. Y esta es la trascendencia de la bula de Eugenio IV, que acumula las concesiones pontificias para Castilla y Aragón en virtud de la confirmación específica.

terminata la guerra, ma erano bensì incominciate le conquiste, e fiorivano sempre più le speranze di caciare dal Regno, come dopoi seguì l'infidele gente Moresca, ed allora fu che Errero Lopez di Mendoza Conte di Tendilla ed Ambasciatore di Ferdinando e da Isabella al Pontefice Innocenzo in nome loro gli espose, che avendo già levato dalle mani degl'Infedeli alcune Città e luoghi del Regno di Granata, e sperando che il grand'Iddio fosse per assirteli sino alla totale conquista, desideravano di restituire [F.19r] ne Paesi conquistati, e da conquistarsi il Culto Divino, fondando ed instituendo Dignità e Canonici, ed altri ecclesiastici Benefici, ed allora fu che inclinando il Papa alle loro richieste commise al Cardinale Pietro del Titolo di Santa Croce in Gerusalemme ch'era anche Arcivescovo di Toledo, ed all'Arcivescovo di Seviglia, e suoi Successori, ed a ciascheduno de'sopradetti in particolare, l'erigere nelle Città conquistate, e da conquistarsi nel Regno di Granata quante Dignità, Canonicati, Prebende, ed altri Ecclesiastici Benefici avessero creduto necessari, assegnando per dote le Decime, i Frutti, le rendite, le entrate, e gli altri Beni de' detti luoghi, che dal Re e da la Regina sarebbero donati, concessi, ed applicati. Questo è il contenuto di questa seconda [F.19v] Bolla d'Innocenzo VIII e benche nemmeno questa si ritrovi nei registri Vaticani del predetto Pontefice [a], contro chi però la sostiene per vera si può fondare una buona congettura contro la verità dell'altra **dello stesso Innocenzo poi' anzi esaminata** non facendosi in questa seconda contro il costume di Romani Pontefici veruna menzione della prima **ancorche** pochi mesi prima conccesa a quelli stessi, a cui si concede la seconda, e benche la materia della seconda sia in tutto uniforme alla prima; ma ciò che siasi di questa riflessione, quando anche questa seconda Bolla si ammetta per vera, essa certamente non giova alla pretensione del Padronato universale, o perche ristretta al solo Regno di Granata, o perche comprensiva delle sole Dignità, Canonicati, e Benefici, che dai due sopra riferiti esecutori fossero stati fondati colle rendite regie.

[F.20r] Anzi che se vi fosse chi volesse procedere strettamente *ad tramites Juris* il che non s'intende di fare, potrebbe pretendere che non vi fosse il Regio Padronato sopra le Dignità, Canonicati,

---

20 benche] *del.* questa 25 ancorche] *corr. ex* benchè

---

a Cf. la nota de la página 158.

ed altri Benefici, ancorche dagli Esecutori fondati colle rendite e Beni dei Re, imperocchè sebbene è vera la regola che fondandosi un Benefizio, il Jus di presentare s'acquisti dal Fondatore ancorchè esso expresamente non lo riservi, qual massima s'appoggia *al Cap. Significavit 41. de Testibus, ed al Cap. Nobis 25. de Jurepatronatus,* con quel di più che vien portato dal Lambertino de *Jurepatronatus lib. pmo. part. pma. quaest. 2. artic. 4.* è però altresi vera la limitazione che ciò non procede quando dalla stessa fondazione si desume, che il fondatore ha avuto in [F.20v] oggetto il Culto Divino senza badare alle onorificenze e diritti connessi colla fondazione, come ben argomenta il Lotterio *de re Beneficiaria lib. 2. quest. 7. tom.º pmo.*, a cui anche aderisce il Card.le de Lucca *de Jurepatronatus discur. 55. n.º 20.* ove così si legge: *verum in casu etiam regulae, quod scilicet agatur de constructione vel dotatione ex integro, ob quam etiam sine expressione Juspatronatus aquiritur, adhuc id provenit ex quadam simplici Juris praesumptione cessante non solum ex contraria probatione expressa animi faciendi opus ex solo motivo pietatis ac salutis sine hoc praemio, sed etiam coniecturaliter, et adminiculative,* e questo per appunto sembra il caso nostro, mentre in questa seconda Bolla non solo non si ritrova riserva di [F.21r] Juspatronatus, ma il Re e la Regina si protestano di volere la fondazione delle Dignità, e Canonicati per l'esaltazione del Divin Nome, ed acciò in quelle Parti si ristabilisca il Culto Divino. *Summa devotione,* sono parole della Bolla, *desiderans pro Divini nominis exaltatione, et ut Divinus Cultus in illis Partibus vigeat et florescat, in Cathedralibus, et Collegiatis Ecclesiis illarum Partium, in quibus propter illarum ab iisdem Infidelibus occupationem, Cultus ipse erat totaliter derelictus, Dignitates ac Canonicatus, et Prebendas, nec non alia Beneficia Ecclesiastica de novo erigi et institui,* e crescerebbe anche il discorso se si dicesse che nell'antecedente Bolla d'Innocenzo VIII che dal Fiscale si pretende per buona, il Re Ferdinando, e la Regina * **Isabella** [F.21v] seppero chiaramente riservarsi il Jus di presentare i Sacerdoti a quelle Chiese e Capelle, che avessero ricuperate da Mori e che nei registri dello stesso Innocenzo VIII ritrovansi due Privilegi [a] accordati allo stesso Re Ferdinando, ed alla stessa Regi-

13 verum] *corr. ex* utrum 18 sine] *corr. ex* sive 33 Isabella] *corr. ex* Elisabetta

a Cf. la nota de la página 158.

na Isabella, che si communicaranno ogni qual vota si desideri di vederli, ne'quali si dà loro la facoltà di fondare nel Regno di Granata, e nelle Isole Canarie alcuni Monasteri col dar loro il Padronato de'medesimi, imperocchè subintrarebbe l'argomento [F.22r] che quando hanno inteso di riservarsi il Padronato, l'hanno saputo dire, e che quando non l'hanno riservato è segno che non l'hanno voluto, e che si sono contentati del solo merito appresso Iddio, senza volere in questo mondo quel Jus che averebbero potuto ottenere per se e per i suoi successori.

Della Bolla del 1493 con due Brevi d'Alessandro VI

Basta riferire fedelmente il tenore della Bolla e Brevi d'Alessandro VI acciò ognuno possa facilmente conchiudere che non hanno che facere colla pretensione del Padronato universale e perpetuo sopra tutti i Benefici di Spagna. Il Vescovo di Palenza Confessore della Regina Isabella di Castiglia e di Lione trasmette una esecutoriale al Vescovo di Cuenca comprensiva della Bolla, e dei due Brevi del Pontefice Alessandro VI [F.22v]. La Bolla è sincera, ritrovandosi tale quale è statta esibita *nel lib. 3. delle Lettere segrete del detto Pontefice al fol. 116*[a]. I Brevi poi non si ritrovano fra i Brevi d'Alessandro, che sono nel Segreto Archivio Vaticano. La Bolla ha la data *dei 25 di Luglio 1493.* e concede a Ferdinando ed Isabella l'Indulto di nominare per *una sol volta* in ciascheduna Chiesa Cattedrale e Collegiata secolare o regolare di Castiglia, e di Lione *ad un Canonicato, e Prebenda, ad una Dignità, Personato, o vero offizio, ad una Porzione, e mezza Porzione, ed a quattro Prestimoni o semplici Benefici* spettanti alla Collazione degli Ordinari anche in virtù delle alternative, eccettuate nelle Cattedrali *le Dignità maggiori post Pontificalem,* e nelle Collegiate *le principali,* come pure le Dignità, Canonicati, Prebende, e Benefici *generalmente riservati alla Sede* [F.23r] *Apostolica,* con dichiarazione che detto Indulto debba durare *per il solo spazio*

4 medesimi] *del.* questo differente modo portarebbe grand'imbarazo agli oppositori, e darebbe un buon aiuto a chi volesse sostenere che Ferdinando ed Isabella non acquistarono il Jus di nominare alle Dignità, Canonicati, e Benefici fondati nel Regno di Granata anchorche fondati coi loro Beni reali

a Cf. la nota de la página 158.

di tre mesi, e che dopo il primo giorno del prossimo Novembre dovesse aversi per nullo e cassato un altro simil Indulto conceduto ai medesimi Principi dal suo Predecessore Innocenzo VIII e poi confermato da lui. In uno poi dei due Brevi, cioè in quello spedito l'anno *1494.* si proroga il sopradetto termine di tre mesi *ad altri quatro mesi;* e nel secondo spedito l'anno *1495.* si concede una nuova proroga *per altri sei mesi.* Ciò che merita riflessione in questi due Brevi, che conforme si è detto, non si ritrovano nè' Vaticani Registri, si è, che suppongono l'Indulto comprensivo ancora *del Regno d'Aragona, e d'altri Regni,* quando la Bolla unicamente parla *dei Regni di Castiglia e di Lione:* ma tralasciando questa [F.23v] ispezione, ed ammessi per belli e buoni non meno la Bolla che i Brevi, se la nomina *è temporale,* se è ristretta ad *alcuni Benefici* spettanti alla Collazione degli Ordinari, se sono eccettuati *le Dignità, e Benefici riservati alla disposizione della Sede Apostolica,* come può dalla Bolla e dai Brevi desumersi prova del preteso Padronato universale sopra tutti i Canonicati, Prebende, Dignità e Benefizi di tutti i Regni della Spagna? Anzi che i prodotti monumenti chiaramente se comprovano, che almeno sino a quel tempo era incognita la pretensione del Padronato universale imperocché se Ferdinando ed Isabella l'avessero avuta, ed avessero suposto che à loro competesse il diritto universale di nominare e presentare a tutte le Dignità e Benefizi de'Regni a loro soggetti, nè avrebbero domandato nè ricevuto nè accettato un Indulto Pontificio [F.24r] ristretto e limitato non meno rispeto al numero de'Benefizi che al tempo. Questa Bolla Alessandrina è simile all'Indulto delle primarie Preci [a], che dalla Sede Apostolica al nuovo Imperatore si concede acció possa nominare ad un tal numero di Canonicati, Prebende, e Benefizi nella Germania. Ancorche siasi molto scritto sopra quest'Indulto delle primarie Preci, non vi è però insino ad ora veruno, che abbia preteso che dall'Imperatore si possa illimitatamente nominare ai Canonicati, e Benefizi della Germania, escludendo per sempre dalla collazione gli Ordinari, e la Sede Apostolica, essendo tropo vulgare le regole, che *limitata causa, limitatum producit effectum,* e che gli Indulti come grazie esorbitanti *tantum valent quantum sonant,* e che letteralmente devono esser intesi e spiegati.

---

a Llamábanse *preces primariae* el privilegio que desde el s. XII tenía el emperador de Alemania de nombrar a los beneficios eclesiásticos la primera vez que vacasen después de su elevación al imperio.

[F.24v] Dell'altra Bolla d'Alessandro VI dell'anno 1499

Non si ritrova nell'Archivio Vaticano questa Bolla che si dice spedita dallo stesso Alessandro VI *l'anno 1499,* ma supposta la verità della medesima, non si sà vedere per qual ragione sia stata comunicata, quando non fosse perche in essa sono nominati il Re Ferdinando e la Regina Isabella, e perche in essa si tratta di materia Beneficiale. Alessandro VI nelle sue regole di Cancelleria aveva cassato ed anullato tutte le speciali riserve delle Dignità, e Benefizi, che non erano vacanti. Nella Bolla poi annulla e cassa tutte le riserve speciali, e Coadiutorie fin'allora concedute sopra qualunque Dignità e Beneficio da vacare in futuro ne'Regni soggetti a Ferdinando ed Isabella. Dice Alessandro VI indursi a far questo passo per che *Ecclesiae ut plurimum gravatae esse noscuntur, et contentiones et lites oriun* [F.25r] *tur.* Suppone questa Bolla d'Alessandro la libera collazione de'Benefizi nella Spagna, cioè il Jus degli Ordinari [a] ne'loro mesi, il Jus della Santa Sede ne'suoi, ed anche il Jus supremo della medesima che allora liberamente esercitavasi prevenendo gli Ordinari nelle loro Collazioni sopra i tali e tali Benefizi, non potendo aver luogo le riserve generali, e molto meno le speciali, o vogliamo dire l'aspettative [b] senza i predetti principi, e senza l'uso de'medesimi. Essendo dunque tutto ciò incompatabile col regio Padronato universale, chiara è la conseguenza che in quel tempo non v'era, ne v'era chi ci pensasse, mentre se vi fosse stato, non vi sarebbero poi state o le speciali riserve, o l'aspettative, e quando mai per impossibile vi fossero state, il che non può figurarsi per la ragione che i Re non l'avrebbero tollerato, [F.25v] o avrebbero fatta una positiva resistenza, Alessandro VI nel levarle dai Regni di Ferdinando ed'Isabella non si sarebbe ristretto al pregiudizio delle Chiese, ed alle liti che giornalmente insorgevano, ma avrebbe anche per lo meno fatta menzione del danno che da esse derivava al Regio Padronato, e pure del regio Padro-

---

32 al] *corr. ex* dal

---

a Los *meses ordinarios* eran los concedidos por la Regla 9.ª de la Cancillería a los ordinarios que en virtud de ella podían proveer los beneficios vacantes en los meses de marzo, junio, setiembre y diciembre. La *alternativa* era un derecho que se concedía a los obispos residentes en sus diócesis y por la que se ampliaban a seis los meses ordinarios, que alternaban de esta suerte con los pontificios.

b Las expectativas concedían en determinados casos los beneficios eclesiásticos para el tiempo que viniesen a vacar. Fueron prohibidas por Alejandro III en el Concilio Lateranense III y por el Tridentino en la Sess. 24 c. 19, de reform.

nato non ha parlato, ed ha solo parlato del pregiudizio delle Chiese, e delle liti, *Ecclesiae,* ripetiamo, *ut plurimum gravatae esse noscuntur, et contentiones et lites oriuntur.*

Della Bolla di Giulio II spedita l'anno 1503

Non v'è bisogno di gran discorso sopra questa Bolla; il contenuto d'essa è il seguente: Aveva Alessandro VI conceduto al Re Ferdinando ed alla Regina Isabella il Jus di nominare a certe Dignità, Canonicati, e Prebende in alcuni luoghi de'loro regni persone Ecclesiastiche [F.26r] aggiungendo che potessero sostituire in luogo delle nominate altre persone se le nominate fossero morte dopo la nomina, e prima che la nomina avesse il suo effetto, Eccitatosi poi il dubbio se non morendo prima dell'execuzione della nomina la persona nominata ma rendendosi inhabile **al** Benefizio per altro capo, come per esempio sarebbe, se dopo la nomina fosse entrata in qualche Religione, o avesse preso moglie, potessero gl'Indultari fare un altra nomina, come l'avrebbero potuta fare in vigore dell'Indulto se la persona nominata fosse morta, il Papa estende l'Indulto anche ai predetti casi, il che tanto è lontano che giove al Padronato universale che più tosto l'esclude, ripigliando qui senza ripeterli gli argomenti, che si sono [F.26v] portati nell'esame della Bolla antecedente d'Alessandro VI

Dell'altra Bolla di Giulio II spedita l'anno 1504

Facendo l'analisi di questa secunda Bolla di Giulio II diremo che Ferdinando ed Isabella gli esposcio, che erano veri Padroni delle Dignità, Canonicati, e Prebende, e di tutti e singuli Benefici Ecclesiastici del Regno di Granata per Privilegio Apostolico d'Alessandro VI d'altri Romani Pontefici **ma** che dubitavano d'essersi pregiudicati non avendo avuta notizia delle vacanze, per lo che avevano lasciato di presentare da dodici anni in dietro ***ad** alcuni di essi Benefizi, per lo che pregavano per la conferma di detto Padronato, e che il termine di quattro mesi dato per presentare agli altri Padroni fosse loro [F.27r] ampliato per altri mesi quattro, ed il Pontefice approva il detto Juspadronato, e diritto di presentare, e concede ai detti Principi che possino nominare anche dopo il termine di

13 al] *corr. ex* del   27 ma] *corr. ex* però

quattro mesi per altri quattro mesi susseguenti. Dovrebbe esibirsi la Bolla d'Alessandro VI il che non si fa: ma dicendosi tanto che basta nella Bolla confirmatoria di Giulio II della quale ora si parla, e ritrovandosi questa registrata *nel tom. 99 delle sue lettere segrete al fol. 14.* [a] non si dà eccezione al Padronato delle Dignità, Canonicati, Prebende, e Benefici *nel Regno di Granata,* al qual Regno solamente è ristretta la petizione di Ferdinando e d'Isabella, ed è ristretta la conferma e concessione di Giulio II ma essendo la Monarchia di Spagna composta di tant'altri Regni, non [F.27v] potrà mai il regio Fiscale prevalersi di questa Bolla, che per il Padronato nel Regno di Granata, che a lui non si contrasta, ma non mai per tant'altri Regni, de'quali è composta la vasta Monarchia del Re Cattolico. Avanti di porre fine all'esame di questa Bolla è digno l'osservare esser massima oggidì addotata dai regalisti, che il regio Padronato non si perde ancorche i Re per tempo immemorabile avessero lasciato di presentare ai Benefici sottoposti al detto Padronato. Il Salgado *de regia protectione part. 3. cap. 10. n.° 202 e 203.* espone la pratica del regio Consiglio di Spagna, cioè del Supremo Consiglio della Camera, e dice, che non volendo l'Ordinario ammettere la nomina regia non si corre così alla cieca ad ordinare che il nominato dal Re sia posto in possesso, ma che si discute la mate [F.28r] ria e, si vede per chì sta la ragione, e che solamente si corre, e si danno ordini precisi se il Re nell'ultima vacanza presentò, o in altre antecedenti vancanze. *Si sacra Maiestas invenitur in ultimo statu praesentandi, vel quasi possessione vel paulo ante habuisset,* o se si tratta de'Benefici. de'quali mai si è dubitato che non fossero sottoposti al Padronato, *vel in iis Beneficiis, in quibus hucusque in dubium revocatum non sit, nec dubitatum ad se Juspatronatus pertinere.* Non concorda questa pratica accennata dal Salgado colla massima poc'anzi accennata, che contro il Regio Padronato nulla possa la prescrizione e molto meno con questa massima concorda la petizione di Ferdinando, ed Isabella a Giulio II che certamente non l'avranno promossa senza il consiglio [F.28v] dei Giurisconsulti del loro Regno, imperocchè ancorchè avessero avuto poco tempo prima da Alessandro VI il Privilegio di presentare ai Benefici del Regno di Granata, temevano d'essersi pregiudicati per aver lasciato dodici anni di presentare a certi Benefici, non avendo avuta notizia della vacanza, ed essen-

a Cf. la nota de la página 158.

do distratti in tante varie occupazione, per lo che pregarono ed ottennero dal Papa la sanatoria[a].

Delle Bolle, e Brevi de'Pontefici Adriano VI Clemente VII e Paolo III

Ne'Brevi, e Bolle di sopra memorate, o s'escludono, come si è veduto, dalle nomine i Vescovadi, o non si ne fa menzione, e però con tutta ragione può dirsi, che nelle Bolle, e ne'Brevi predetti non sono compresi [F.29r] ma acciò non si ritorni addietro, e pretendasi, che ciò che siasi della nomina alle Chiese, e Benefizi inferiori appartenga al Re di Spagna il diritto di nominare ai Vescovadi independentemente dalle Apostoliche concessioni, non sarà fuor di proposito il dimostrare qui in poche parole il contrario, non perche si pretenda d'impugnare la nomina a veruno de'Vescovadi, ai quali il Re Cattolico presentemente nomina, o presenta, ma per sempre più dimostrare l'insusistenza de'troppo ormai fieri Regalisti, che non contenti di vedere le Podestà laicali nel possesso di nominare ai Vescovadi, non vogliono riconoscere il vero e l'unico fonte di tal diritto, che è la Santa Sede Apostolica, da cui l'hanno ricevuto[b].

Celebre è appresso il regio Fiscale la disposizione del Concilio Toletano XII tenuto l'anno 679 e registrata *nel Canone cum longe* [F.29v] *distict. 63.* ove *__giusta la sua idea__ la provista de'Vescovadi si dà intieramente ai Re, che allora signoreggiavano nella Spagna[c]. Francesco Ferdinando de Minnano celebre Canonista

8 compresi] *del.* Socorrendo la Storia della Spagna scritta dal Mariana e più volte citata si vede essersi alcune volte tentato di venire a

a Observemos que, aunque en el concordato de 1753 se habla del patronato de Granada e Indias, como de algo que tiene relación mútua, en la «Rimostranza» no se hace mención para nada del patronato de Indias, como ni tampoco durante las negociaciones de dicho concordato, según dejamos indicado en otro lugar. Cf. *El Concorduto español de 1753,* 37 nt 29.

b Esta doctrina de los regalistas había de ser condenada por Pio IX en la proposición 52 del «Syllabus»: «*Immo laicum gubernium habet ius deponendi ab exercitiò pastoralis ministerii episcopos, neque tenetur oboedire Romano Pontifici in iis, quae episcopatum et episcoporum respiciunt institutionem*» Db, 1752.

c He aquí el texto del Concilio XII de Toledo: «*Nam dum longe lateque diffuso tractu terrarum commeantum impeditur celeritas nuntiorum, quo aut non queat regiis auditibus decedentis praesulis transitus innotesci aut de successore morientis episcopi libera principis electio praestolari, nascitur saepe et nostro ordini de relatione talium difficultas et regiae potestati, dum consultum nostrum pro subrogandis pontificibus Hispaniae atque Galliae ut salvo privilegio uniscuiusque provintiae licitum maneat deinceps Toletano pontifici quos cumque regalis potestas elegerit et iam dicti Toletani episcopi iudicium dignos esse probaverit, in quibuslibet provinciis in praecedentium sedium praeficere praesules, et decedenti-*

Spagnuolo nella sua Opera intitolata *basis Pontificiae Jurisdictionis tratt. 2. quaest. 7 § II. n.° 274,* *__ragiona__ così del detto canone ad rem nihil *concludere perspicuum est in eo namque privilegii,* parla del Privilegio Papale, *consideratio non excluditur, quinimo illud textus praesefert atque praesupponit, ut recte animadvertit Loaisa,* che fu un Arcivescovo di Toledo, che scrisse molto bene sopra il detto Concilio XII Toletano, *et quod magis est, nihil disponit vel constituit de potestate Regum Hispaniarum quoad haec, sed de solo Toletanorum Praesulum privilegio a Concilio indulto, ut electos vel nominatos Episcopos confirmarent. De regum* [F.30r] *vero jure ex suppositione loquitur,* e perche il Duareno Scrittore Francese nel suo Trattato *de Sacris Ecclesiae ministris al lib. 3. Cap. II,* dal citato testo Toletano dedusse esser de Jus regio la creazione de'Vescovi, e non appartenere *__ai Re__ la nomina in sequela del Privilegio Apostolico, l'allegato Minnano *al n.° 277.* così parlò di lui: *a Duareni ergo sententia ista cavendum monui quia Calvinianismum sapit auctor quoties de Ecclesiastica hierarchia, ac potestate ministrorum Ecclesiae Catholicae disserit;* oltre di che non v'è chi non sappia che in quel tempo gemeva la Chiesa di Spagna sotto la tirannia del Re Ervigio, che aveva levato il Regno al Re Wamba, e che perciò nulla ad esso poteva negarsi: *in eo conventu,* parla il Mariana *al lib. 6 cap. 17,* del duodecimo Concilio Toletano, *duae res ad memoriam* [F.30v] *insignes sancitae sunt. Ervigio Regnum quod arripuerat, Patrum sententia confirmatum, arma tenenti, qui negarent quod petebatur? non constantia id, sed temeritas fuisset,* ed il fondare un vero Jus sopra le violenze non è che godere delle oppresioni della Chiesa, che se permetteva qualche inconveniente lo faceva per isfuggire sciagure maggiori [a], come il celebre Scrittore Spagnuolo Ambrogio de Morales *__considerando quei tempi__ molto bene ragiona nelle sue Croniche *al lib. 12. cap. 3. verso la metà* e ripete *al cap. 53.* trattando di questo stesso Concilio Toletano, e che il fatto sia tal qual è stato espoto s'argomenta dando un occhiata a quei tempi

2 così] *del.* parla 11 Duareno] *corr. ex* Duaredo 13 Toletano] *del.* inferi 14 appartenere] *corr. ex* appartenerne 30 tempi] *del.* anche 31 e] *del.* fusamente

bus episcopis eligere successores; ita tamen, ut quisquis ille fuerit ordinatus, post ordinationis suae tempus infra trium mensium spatium proprii metropolitani praesentiam visurus accedat». ML, 84, 475-476.

a No carece de interés este juicio de Benedicto XIV, reflejo del proceder del Papa Lambertini en sus relaciones con los príncipes del s. XVIII.

ne'quali Iddio per bene de'Popoli **diede** Principi, e Re dotati dal Santo timore di Dio, e riverenti verso la sua Chiesa.

Alfonso VI Re di Castiglia nell'anno 1085 espugnò la Città di Toledo che per [F.31r] più secoli era stata sotto il fiero giogo de' Saraceni. Doveva darsi il Vescovo alla Città ricuperata, ed il Re lasciate da parte le violenze, permesse dal Concilio Toletano fece unire i Principali del Regno, i Vescovi, gli Abbati, ed il rimanente del Clero, come ben riferisce il Roderigo *al lib. 6. cap. 23.* e ***volle che*** canonicamente ***fose fatta l'elezione del Vescovo, che cadde nella persona del famoso Bernardo,*** come prosigue il citato Roderigo *al cap. 24. decimo quinto Kalendis Januarii omnes in Urbe regia convenerunt, et habito diligenti tractatu dominum Bernardum virum religionis, et prudentiae communiter, et concorditer in Archiepiscopum elegerunt, et Rex incontinenti dotavit Ecclesiam liberaliter et honeste,* e questo poi è quel Bernardo, che nell'anno 1088 spedito a Roma dallo stesso Re Alfonso ottenne **da Urbano II** unitamente coll'onore del [F.31v] Pallio il Privilegio riferito dal Card[le] Baronio ne'suoi Annali di Primate della Spagna.

Per quanto può aversi di lume nell'oscurità di que'tempi, può dirsi che ne'tempi avvenire ritornassero i Re al cattivo loro sistema di porre a dirittura le mani nel Santuario, opprimendo la libertà della Chiesa. Onde Pietro de Marca Autor Francese nella sua opera *de Concordia Sacerdotii et Imperii al lib. 8. cap. 10.* francamente dice che in Spagna da principio l'elezione de'Vescovi facevasi dal Clero col consenso dei Re, ma che dopoi passò nei Re il dominio pieno ed asoluto circa il provedere i Vescovadi; ma ciò ch'è tralasciato dal de Marca, è con molta ingenuità soggiunto da Stefano Baluzio Autor Francese e poco per altro ben affetto alla Santa Sede nelle addizioni al detto *cap. 8.* [F.32r] del de Marca. Ivi porta il gran fatto del Re Pietro II d'Aragona, che avendo riconosciuto esser un'aperta violenza, che nella Spagna Tarraconese non si potessero eleggere i Vescovi, ed i Prelati delle Chiese inferiori senza il Regio assenso, spedì un regio Diploma in cui dichiarò lasciare alle Chiese *integram libertatem, pessimam consuetudinem a nobis hactenus observatam qua electionem Praelatorum sine nostro consilio, et assensu procedere non permittebamus, amore Dei, et Santae Ecclesiae, et pro remedio animae nostrae, et Parentum*

1 Iddio] *del.* diede 9 canonicamente] *del.* fatta eletto il Vescovo della Città di Toledo il famoso Bernardo che] *del.* fu

nostrorum relaxamus, vobisque, et universis successoribus vestris, et Conventibus in omni Jurisdictione nostra constitutis, liberam eligendi facultatem per Nos et omnes Successores nostros, assensu regio minime [F.32v] *requisito in perpetuum indulgemus. Hoc solum Nobis et Successoribus nostris reservamus, ut libere et canonice Electus in Signum regiae fidelitatis, Nobis et Successoribus nostris debeat praesentari*, e questo è quel Pietro II Re d' Aragona, che nel Pontificato d'Innocenzo III venne a Roma, e nella festa di S. Martino ricevette ***la Regia Corona** nel Monastero di S. Pancrazio con ogni maggior solemnità dal Pontefice alla presenza de'Cardinali, giurando per se, e per i suoi Successori fedeltà ed obbedienza, e promettendo per se e per i suoi Successori un'annuo Censo da pagarsi alla Sede Apostolica: *pro remedio animae suae, et Progenitorum suorum,* ricevendo in contracambio il Privilegio, che volendo i suoi Successori Re Aragonesi coronarsi, dopo aver chiesta la Corona alla Santa Sede, [F.33r] la ricevessero in Saragoza per le mani dell'Arcivescovo di Tarracona, a cui ancora ***fù data** la facoltà di dar la Corona alla Regina.

Quanto fin'ora si è esposto viene pienamente riferito negli Atti, o siano Gesti d'Innocenzo III che estratti da un antico Codice manuscritto della Biblioteca Tuxense furono dati alle stampe in Tolosa l'anno 1635. da Francesco Bascheto Autor Francese. Questo grand'atto dà molto fastidio ai Regalisti, e però il Zurita *nella part. pma. degli Annali d'Aragona lib. 2. cap. 5. pag. 91.* dubita della lealtà del Privilegio. Lucio Marineo *de rebus Hispaniae al lib. 10.* ammette la lealtà del Privilegio, ma dice che i Grandi d'Aragona, e del Principato di Barcellona pubblicamente reclamarono: ma queste sono tutte [F.33v] fandonie, imperocchè ne della lealtà del Privilegio o sia ***alla'violenta** rinunzia, ne della sussistenza può in veruna maniera dubitarsi, ritrovandosi l'atto registrato di parola in parola e confermato da Innocenzo III nelle sue Lettere Apostoliche spedite *ai 30. d'Ottobre del 1207.* ed indirizzate *Archiepiscopis, et Episcopis, et aliis Ecclesiarum Prelatis, et universis Clericis in Regno Aragoniae constitutis,* come si vede nella *letera 144 dello stero Pontefice al lib. 10* [a].

Se dispiace ai Regalisti la giustizia che rese il Re Pietro Secon-

18 data] *corr. ex* diede

a Cf. la nota de la página 158.

do al Jus della Chiesa non dee recar stupore se ai Principi medesimi ne'tempi in avvenire in qualque parte rincrebbe il vedersi esclusi affatto dall'ingerenza nell'elezione de'Vescovadi, ne volendo o potendo contrastare che la consuetudine [F.34r] **precedente al Re Pietro, e che egli aveva qualificata per vero e positivo intollerabile abuso, tale in verità non fosse, presero il panno per un altro verso, ed incominciarono a pensare** a qualche concordia colla Sede Apostolica sopra la nomina ai Vescovadi. Pietro Re di Castiglia, chiamato il Crudele fece uccidere un certo Maestro Bernardo, che non si sà chi fosse, ma bensì può dirsi che fosse persona Sacra, imperocche il Pontefice Urbano V spedì un certo Archidiacono coll'ordine che lo dichiarasse scomunicato come reo della morte del detto Maestro, e perche aveva cacciato della sua Sede il Vescovo di Callagora, ed un altro Prelato del Regno. Giunse l'Archidiacono a Siviglia, e con coraggio Sacerdotale intimò al Re la scomunica, ed il Re dato nelle furie corse per ucciderlo, e non lo potè raggiungere, e minacciando di voler sottrarsi dall'obbedienza del Papa e di voler seco trarre altri Principi, fu d'uopo il pensare al riparo d'un così grave male minacciato [F.34v] Attesta il Mariana *al lib. 17. cap. 11.* che dal Papa fu spedito il Cardinale Anglico del Titolo di S. Pietro in Vinculis suo Nipote, e che da esso fu fatto un accordo, in cui la terza parte delle Decime sopra i Benefizi di Castiglia: che davasi al Papa, fu convenuto che restasse nelle mani del Re'per sussidio della guerra contro i Mori, ed in cui altresì fu convenuto che non si dassero più in Castiglia Vescovadi ne Benefizi ***Maggiori** dal Papa senza il regio assenso: *Episcopos, Militares Magistros, Priorem Hospitalarium instituendi, aliave maiora Sacerdotia donandi, nisi regum accedente consensu Pontificibus Romanis potestas sublata,* passo veramente gagliardo ma necessario per placare l'ira d'un Re troppo crudele e troppo furioso[a]; ecco le parole del Maria- [F.35r] na: *id studio datum publicae tranquilitatis, quamvis contra quam moribus erat susceptum, et contra omnia vetustatis exempla; et miror Pontificem ad cuiuscquam gratiam passum esse, tantum de sua auctoritate in Hispania diminui, sed tanti fuit ea aetate regis unius vecordiam sanare, malis prius, deinde victoria multo quam antea ferocioris.*

Nella citata Storia del Mariana *lib. 24. cap. 16.* vien rappresentata la grave contesa fra il Pontefice Sisto IV ed il Re d'Aragona

a Una nueva confirmación de lo que dijimos en la nota b de la página 156.

volendo questi che si dasse il Vescovado di Saragoza ad un certo Alfonso suo Nipote, e Figlio bastardo di Ferdinando, e rispondendo quello che avrebbe data la dispensa ***dil** vizio de'natali, ma non l'altra ***dell'** età, avvegnacche Alfonso non avesse in quel tempo [Fr.35v] che anni sei [a]: *vitium natalium facile supplebat Pontifex Sixtus, aetatis veniam ut daret induci non poterat Puero sexenni.* Si frappose in queste differenze il Re di Napoli, e Sixto IV da esso fu indotto a dare la perpetua amministrazione della Chiesa di Saragoza al Fanciullo Alfonso: *novum damnatumque exemplum inductum, vincente Pontificiam constantiam regum importunitate in Ecclesia Jura invadentium, atque libertatem, quod semper accusabitur et semper erit.* Prosiegue lo Storico riferendo che in quel tempo erasi introdotto nella Spagna l'usanza, che non si facessero in essa Vescovi senza la previa nomina ***regia:** *et erat ea tempestate moribus usurpatum, ne Episcopi Ecclesiae Hispaniae darentur, nisi quos Reges postularent, nominarentque;* è però d'uopo che questa osservanza non [F.36r] fosse pacifica, imperochè lo stesso Mariana poco dopo non dissimula i contrasti fra il Papa ed il Re nell'occasione di provedere alcuni Vescovadi, conchiudendo, che poi terminarono coll'aver fatto passare dalla Chiesa di Cordova a Cuenca un certo Monsre. Alfonso di Burgos Domenicano, e Confessore del Re: *Regibus Castellae in perpetuum ut quos ipsi expetiissent, ii Episcopi praeficerentur, addita prerogativa.*

Questo importante affare della nomina ai Vescovadi ***non ostante l'asserita concordia d'Urbano quinto, ed'il preteso privilegio di Sisto quinto** non parve ben assicurato nella gran mente di Carolo V ò perche ciò che accade fra Urbano V ed il Re Pietro Crudele fosse da esso valutato come era, un accordo violento ed insussistente, ò perche non si potessero fissari piedi nell'asserita prerogativa accordata da Sisto IV della quale non resta verun autentico monumento ***ed in fatto** [F.36v] fra tant'altre Bolle e Brevi mandati, non si vede ne Bolla ne Brevi di Sisto IV **o perche finalmente nel Pontificato di Giulio II e particolarmente nell'anno ‹1505›. sappiano che nella Spagna v'erano Capitoli, che pretendevano di dover eleggere l Vescovo, e che alcune volte ancora**

3 dil] *corr. ex* circa il   4 dell'] *corr. ex* circa l'   14 previa] *del.* regia   nomina] *corr. ex* denominazione   31 fatto] *corr. ex* per lo che

a Reciente estaba todavía la concesión del capelo cardenalicio al infante D. Luis, niño apenas de 10 años.

l'aveuano eletto, non avendo però voluto il Papa confermar l'elezione, e per isfuggire la longa vacanza delle Chiese avendole date in Commenda a Cardenali, o altri riguardevoli Ecclesiastici, come può vedersi «nel lib. 3. delle Storie di Barcellona cap. 4. e cap. 22 e 23.» scritte dal Pre. Diago Prese dunque ***Carlo Quinto** una strada più longa ma più sicura, ed avendo molto contribuito per l'esaltazione al Sommo Pontificato del Pontefice Adriano VI che in minoribus era stato suo precettore, *nell'anno 1523.* che fu il primo del di lui Pontificato, lo pregò a dare ad esso e suoi Successori la nomina al Vescovado di Pamplona, esponendo che molto gli premeva che quella Chiesa fosse in mano di persona a Lui non sospetta [a], ed avendo il Papa richiesto il consiglio e l'assenso de'Cardinali: *habita super his cum venerabilibus Fratribus nostris Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus deliberatione matura, et de eorum consilio et assensu,* dopo aver fatta menzione della di Lui supplica ed istanza, *teque etiam hoc summopere cupiente, et nobis* [F.37r] *desuper supplicante,* gli concedette che ogni qualvolta vacasse la Chiesa di Pamplona, esso ed i suoi Successori potessero nominare il Vescovo, eccetuato però il caso della vacanza *apud Sedem Apostolicam,* come si legge nel Breve esibito. Era allora Vescovo di Pamplona il Cardinale Alessandro Cesarini, che era romano, e se ne stava quasi di continuo in Roma, e però avendo Carlo V fatta riflessione che morendo esso in Roma non avrebbe avuto effetto il Privilegio ottenuto, avvegnacche escludente il caso della vacanza *apud Sedem* [b], poco dopo il Breve ottenuto, e poc'anzi riferito, e nello stesso anno *1523.* in cui aveva ottenuto il primo, pregò che si levasse la restrittiva dal primo Breve, il che gli fu accordato, avendo in questo modo assicurato la nomina alla Chiesa di Pamplona ogniqualvolta, ed in [F.37v] qualunque modo vacasse, e questo è il contenuto del secondo Breve.

---

5 Prese] *del.* egli

---

a Es indudable que a los gobernantes interesa en no pocas ocasiones el nombramiento de los obispos. La Iglesia ha reconocido siempre lo fundado de este interés y así, sin perjuicio de su omnímoda independencia en el nombramiento de los obispos, ha procurado atender las justas representaciones de los príncipes a este respecto. Baste aquí recordar en los concordatos celebrados por Pio XI, los art. 4, del de Letonia, 14 § 1 del de Baviera, 11 del de Polonia, 11 del de Lituania, 4 del de Checoslovaquia, 19 del de Italia, 14 del de Alemania y 4 § 2 del de Austria. Cf. J. Restrepo, *Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita,* Romae, 1934.

b Las vacantes *apud Sedem,* unas de las reservas más antiguas, se hallaban incluídas en el cuerpo del derecho canónico, c. 2, *de praebendis et dignitatibus,* III, 4, in VI.

La facilità, con cui Carlo V ottenne dal buon Pontefice Adriano VI le due concessioni delle quali poc'anzi s'è ragionato l'indusse a chieder la terza, e senza gran distanza dalle due prime, imperocche la petizione fu fatta ed esaudita nello stesso anno *1523*. Chiese egli dunque ed ottenne il Jus di nominare a tutte le Chiese Metropolitane, e Cattedrali, a tutti Monasteri Concistoriali nei Regni di Castiglia, di Lione, d'Aragona, di Valenza, di Catalogna, ed in tutti Domini, e Regni delle Spagne; per causa impulsiva furono espressi i suoi meriti, e de suoi Antecessori; fu detto che aveva già altre concessioni più antiche, quali però non furono esibite, ma il Papa le ebbe per sufficienteme. espresse *pro sufficientur expressis*. [F.38r] Temendo che col tratto del tempo le asserite concessioni non si verificassero fu posto nella Bolla che la nuova concessione valesse: *etiam ubi vobis Jus praesentandi vel nominandi non competit*. Acciò altresì col tratto del tempo non si dicesse che questo Jus di nominare era un puro Privilegio vi fu aggiunta la clausula: *decernentes Jus patronatus, et praesentandi hujusmodi illius omnino naturae et vigoris existere, cuius Jus patronatus regum ex fundatione et dotatione existit*. Se previdde che il Sacro Collegio non avrebbe dato l'assenso ad un così amplo Indulto, e però fu creduto bene di non richiederlo [a]: ma per torre ogni futura difficoltà che potesse insorgere per questo capo si fece che Adriano nella Bolla dicesse che l'Indulto [F.38v] valesse *in omnibus et per omnia perinde ac si de unanimi omnium Cardinalium consilio et consensu consistorialiter emanasset*. Si lasciò correre nella nuova Bolla l'eccettuazione delle vacanze *apud Sedem*, perche ben sapeva Carolo V che col tratto del tempo l'avrebbe fatta levare, come gli riuscì, e questa è l'annalisi della terza Bolla esibita.

Adriano VI non visse più d'un anno, ed otto mesi, ed essendo stato eletto di Lui Successore il Cardinal de Medici, che assunse il nome di Clemente VII nacquero poco dopo il principio del di Lui Pontificato così strani accidenti, che Roma fu barbaramente saccheggiata, ed il povero Papa per non venire in mano dei Soldati, che

---

18 patronatus] *corr. ex* padronatus

---

a Benedicto XIV iba también a prescindir de los cardenales al celebrar el concordato de 1753: «Los cardenales celosos del interés de Roma y malcontentos del actual gobierno aprueban estas quejas, y se sienten que sin noticia o congregación de cardenales se hubiese concluído el negocio más interesante de la Santa Sede». Carta de Figueroa al Marqués de la Ensenada, 15 de Marzo 1753. *Arch. de Simancas, Estado, 5086.*

erano venuti sotto la condotta di Borbone, fu sforzato a stare molti mesi assediato nel Castello di Roma detto [F.39r] Sant'Angelo. Non lasciò Carlo V anche questa occassione per prevalersine, e sempre più far progressi nella materia delle nomine ai Vescovadi. Sotto i precedenti Indulti pretendevasi che non fossero comprese le nomine ai Vescovadi del Regno di Napoli. E d'uopo che ció fosse ammesso da Carlo V imperocchè il punto della sua pretensione circa la nomina a questi Vescovadi si riduceva al titolo di Fondazione, ed antico possesso, ed avvegnacchè si rispondesse che provasse quanto asseriva, replicavasi in di lui nome che ciò era impossibile, essendo ne'tempi addietro seguito l'incendio de'suoi Archivi. Stava, come si è detto, il Papa rinchiuso in Castello, ed in quel tempo si venne ad una Transazione veduta da Noi *__e che si conserva nell' Archivio del predetto Castello,__ nella quale si fece divisio [F.39v] ne fra que'Vescovadi, che dovevano essere di libera collazione Pontificia e *__fra gli__ altri la nomina de'quali riservavasi al Re di Napoli: e perche fu *__avvertito__ che questo accordo avrebbe nel tratto del tempo incontrate le difficoltà, che __incontra__ ogni contratto fatto da chi è in prigione con chi lo può liberare si volle che fosse dal Nunzio Apostolico in Pamplona ratificato in nome del Papa, dopo *__che restò__ libero dalla prigionia sofferta per molto tempo nel Castello San'Angelo. Si pacificarono dopoi le cose, e contratta amistà fra Clemente e Carolo, portossi il Papa a Bologna *__ove__ fece la solenne funzione di dar *__gli__ la Corona Imperiale nella Chiesa di S. Petronio, e stando sempre fissa nella testa dell'Imperatore la massima di sempre più assicurare la nomina ai Vescovadi ne' Regni [F.40r] della Spagna, ottenne dal Papa il seguente Indulto, che si ritrova nell'Archivio Segreto Vaticano inscrito *nel tom. 4. fol. 182* delle Lettere segrete di Clemente VII.

L'Indulto incomincia da una narrativa che gli antecedenti Pontefici avevano conceduta al Re Ferdinando ed alla Regina Isabella, ed agli altri Re di Castiglia, Lione, e d'Aragona, ed anche allo stesso Carlo V e di Lui Successori la nomina di persone idonee alle Chiese Metropolitane, Cattedrali, e Monasteri Concistoriali, *ratione fundationis et recuperationis de manibus Infidelium ac ex diversis aliis causis*. Tal narrativa non aveva certamente l'assistenza

---

16 e] *del.* degli 17 fu] *del.* ben proveduto 21 restò] *corr. ex* esser restato 23 Bologna] *del.* nell'anno della nostra salute il 1530 24 dargli] *corr. ex* dare 25 Petronio] *del.* Carlo V

del fatto, come si può facilmente riconoscere da quanto di sopra si è esposto, discorrendo degli Indulti conceduti. Si passa dunque avanti, e dicesi che [F.40v] Carlo Imperatore aveva i suoi meriti personali, essendôsi portato in Italia non solo per ricevere dalle mani Pontificie la Corona, e le Insigne Imperiali, ma per dar soccorso all'Italia languente, ed afflitta per tant'anni dalla guerra, dalla fame, e dalla peste, e per socorrere colle sue forze a tutta la Republica Cristiana, che era in gran pericolo. A questa narrativa succede il racconto d'aver deliberato col previo consiglio, ed assenso unanime de'Cardinali di confermare il Juspatronato, o sia il Jus di presentare alle Chiese Metropolitane, Cattedrali, ed a tutti i Monasteri Concistoriali situati ne'Regni delle Spagne. Finisce poi l'Indulto colla conferma, e con una nuova concessione per meglior cautela del Jus di presentare *ad Catedrales, et Metropolitanas Ecclesias, ac quaecumque Monasteria Consistorialia in Castellae* [F.41r] *et Legionis, ac Aragonum et Valentiae, nec non Cataloniae caeterisque Hispaniarum Regnis, et Dominiis respective consistentes et consistentia;* ne si lascia nell'indulto la clausula d' uguagliare questo Jus di presentare quanto all'effetto al Jus, che hanno i Re di nominare alle Chiese da essi fondate, e dotate: *dicernentes Iuspatronatus et praesentandi hujusmodi illius naturae et efficaciae existere, ac quoad omnes effectus ejusdem juris censeri debere cuius Juspatronatus ex fundatione et dotatione existit.*

Ecco il contenuto nella Bolla di Clemente VII conceduta a Carlo V nell'anno 1529. Morto Clemente VII fu di Lui Successore il Card^{le} Alessandro Farnese, che assunse il nome di Paolo III ed essendosi l'Imperatore acquistato un nuovo insigne merito con tutta la Cristianità [F.41v] essendosi in persona portato con una insigne Armata all'Assedio della Cità di Tunesi, avendone cacciato il Tiranno Barbarossa, ed avendo liberato più di venti mila Cristiani, che gemevano in una dura schiavitù, quali a propie spese rimandò liberi alle loro Case, non volle il Pontefice che restasse questa grand'impresa senza qualche contrasegno di gratitudine, e però con nuovo Apostolico Indulto spedito l'anno *1536.* col pieno assenso del Sacro Collegio confermó i precedenti Indulti di presentare alle Chiese Metropolitane, e Cattedrali, ed ai Monasteri Concistoriali, e tolse di mezzo la questione insorta se il Jus di nominare dovesse aver luogo nelle vacanze apud Sedem, dichiarando poter anche il Re presentare in questo caso, e coerentemente a queste Bolle Pontificie il Re Filippo II, in una sua legge recopilata [F.42r] *leg. pma.*

tit. 6. lib. pmo. recop. disse, *e ci appartiene la presentazione degli Arcivescovadi, e Vescovadi, Prelazie, e Abbazie Concistoriali* [a], e ne'tempi suseguenti senza verun principio d'espressa Apostolica concessione, ma di tolleranza, e di tacita permissione si è introdotto, che nominando il Re a qualche Arcivescovado, o Vescovado, o vacando per la proposizione del Nominato in Concistoro qualche Canonicato, o Beneficio incompatibile col Vescovado, sebbene la di lui collazione per la vacanza *apud Sedem* fosse di ragione della Sede Apostolica, se ne lascia la nomina al Re [b], che per quanto si è inteso, da alcuni anni in quà la lascia alla libera disposizione del suo Padre Confessore.

[Fundamento jurídico del patronato]

Ecco la Storia fedele delle nomine apparte- [F.42v] nenti alla Corona di Spagna, o sia Benefizi, o delle Prelature Concistoriali, o degli Arcivescovadi o Vescovadi, *ed' ora ***assunto e comprovato** che quando si mettino da parte le dicerie troppo ardite de'Regalisti **non vi è in jure veruna discrepanza fra la Santa Sede, e la Maestà del Re Cattolico, e non è nemmeno nel fatto, quando il fatto si consideri accuratamente, e non si passi per puro capriccio a pretensioni non mai promosse ne dalla Corona ne da verun altro Principe.**

Ed incominciando dal Jus, se i Regalisti hanno asserito, che il Jus d'eleggere i Vescovi fosse nel Popolo, e che dal Popolo sia passato nei Re [c], non ha mai la Santa Sede ammessa simil proposizione essendosi bensì ne'primi secoli richiesto il consentimento del Popolo, *ne Civitas Episcopum non optatum, aut contemnat*

---

15 ed] *corr. ex* dallo quale 15/16 comprovato] *corr. ex* si pretende d'inferire 16/17 Regalisti] *del.* non ve è veruna discrepanza fra la Santa Sede e la Maestà del Re Cattolico ne in fatto ne in Jure

---

a El privilegio concedido a los reyes de España para el nombramiento de los obispos es, como se ve, muy anterior al Concordato de 1753, y fué concedido ya a Carlos V, el gran defensor de los derechos de la Iglesia.

b Era esta regalía un caso especial de las *resultas* regias más o menos toleradas por la Santa Sede, en virtud de las cuales resultas, los Reyes de España, a imitación de las afecciones pontificias, se arrogaban el derecho de proveer los beneficios vacantes por la promoción del nuevo provisto a una prebenda del patronato real.

c Desde los primeros siglos de la Iglesia, el pueblo tomaba parte en las elecciones de los Obispos, si bien su intervención se refería principalmente al testimonio de la vida y costumbres de los que debían ser consagrados. Es cierto que los emperadores cristianos se arrogaron ya desde los primeros siglos una intervención en la elección de los Obispos que no les competía, y que la Iglesia toleró en algunas ocasiones; pero que de ninguna manera reconoció como necesaria para la validez de la elección. Cf. Wernz-Vidal, 2, 621.

aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuerit habere quem voluerit, sono parole di S. Leone I *nella Lettera 12 alias* [F.43r] *84.* ad Anastasio di Tessalonica *al cap. 5.*ma essendo sempre stato nelle mani de'Vescovi comprovinciali il far l'elezione del Vescovo morto nella Provincia colla dovuta subordinazione al Metropolitano, giusta il Canone 4. del primo generale Concilio Niceno riferito nel *Canon. Episcopi ab omnibus, dist. 64.* ed essendo poi stato d'uopo per le gran turbolenze che ne insorgevano, l'escludere il Popolo da quel tanto che una volta faceva nell'elezione de Vescovi, giusta *il Cap. Massana de electione,* ne mai rintroverassi che la Real Corona di Spagna in tanti trattati, e discorsi avuti colla Santa Sede sopra la nomina ai Vescovadi ne abbia pretesa la pertinenza per esser passato in lei il Jus del Popolo.

Sostengono i Regalisti appartenere alla regia [F.43v] Corona la nomina alle Chiese Metropolitane, e Cattedrali per averle fondate e dotate. La Santa Sede ammette il titolo di dotazione, e fondazione per poter presentare, e nominare alle Chiese Parocchiali, Capelle, e Benefizi inferiori, ma richiede il Privilegio Apostolico quando si tratta di Chiese Cattedrali e Conventuali non bastando ***in questo caso** il titolo di Fondazione, e dotazione per acquistare il Jus di presentare. Così fù stabilito *nel Cap. nobis de Jure patronatus,* ed il savio Re Alfonso l'ammisse nella *leg. pma. tit. 15. part. pma.* come si vede nelle seguenti parole: *ma però se il Patrono quando vorrà far Chiesa che sia Collegiata, che vale a dire Conventuale, dirà che vuole avere questo diritto in essa di poter eleggere il Prelato, o egli solo, o con gli altri Chierici che saranno e lo dovranno eleggere, e il Papa glielo* [F.44r] *concederà potrà averlo, altrimenti nò,* e se negl'Indulti Apostolici di nominare spediti ad istanza dei Re si è fatta ***qualche altra** menzione della dotazione, e fondazione, si è fatta per addittare uno de'fondamenti, ai quali s'appoggiava l' Indulto, ma non mai per stabilire che senza l'Apostolico Privilegio, che si concedeva, avesso potuto il Re nominare ai Vescovadi per il solo tittolo di fondazione, o dotazione.

Insegnano finalmente i Regalisti, che ricuperandosi da un Re una Città sottoposta agl'Infideli, il Principe Cattolico ricuperante *Ipso jure* acquista il Jus di nominare al Vescovado, e Benefizi Ecclesiastici che una volta erano in essa. Tal massima non si ammette dalla Santa Sede Apostolica [a], e è espressamente contraria

---

a Es cierto que desde Alfonso X nuestros monarcas habían insistido en el título de con-

al cap. cum terra de electione [F.44v] eruditamente esposto secondo il solito dal Gonzalez Autore Spagnuolo, ove dimostra trattarsi in quel Testo della ricuperazione di Terra Santa, e rigettarsi la pretensione de'laici ***di** nominare ai Vescovadi, ***decretandosi** che ricuperata la terra dagl'Infideli si osservi l'elezione Canonica, non vietandosi il domandar l'assenso al Re o al Patriarca, quando però cosi facendo non venisse ad impedirsi la forma dell'elezione. Ora si prega a dare un occhiata alle Bolle esibite, prescindendo se tutte siano vere, o se alcune siano aprocrife. Ritrovarassi certamente in qualcheduna nominato l'aver ricuperato dalle mani degl'Infideli le loro Terre. Ritrovarassi esser stata fatta concessione particolarmente delle Chiese inferiori per il merito della detta ricuperazione: ma essendo la concessione del Padronato [F.45r] fatta dal Papa ad istanza dei Rei per lo più supplicanti, tanto è lontano che i Re abbino preteso d'aver il Jus di presentare per il titolo della Conquista, che si sono serviti del titolo della Conquista per ottenere dal Papa il Jus di nominare, come anche poc'anzi si è osservato, quando parlavasi del Jus che proviene dalla dotazione, e fondazione.

[Se reconoce el patronato real]

Al diritto succede il fatto, e nel fatto fa di mestieri il distinguere la nomina de'Vescovadi, Monasteri, e Benefizi Concistoriali dagli altri Benefizi inferiori non Concistoriali. Parlando de'Vescovadi, Abbazie, e Monasteri Concistoriali, si tralascia il modo, con cui si è acquistata la nomina, ma avendo i Re per se le Bolle Apostoliche, queste si vogliono, e si devono apuntino osservare. Circa poi gli altri Benefizi, [F.45v] **non si parla del Regno di Granata ancorche la Bolla d'Innocenzo VIII patisca le eccezioni, che di sopra si sono esposte, venendo a Noi rappresentato, che il Re sia in possesso di nominare a tutti—*i—Benefizi di quel Regno, ne volendo Noi innovare cosa veruna** [a] **anzi di più** supponendosi che

4 di] *corr. ex* nel decretandosi] *corr. ex* stabilirsi 6 vietandosi] *del.* poi con essa 23 Concistoriali] *del.* del ma 29 i] *corr. ex* e singuli 30 veruna] *del.* anzi vedendo ancora questo Padronato risguardante il Regno di Granata confermato nella di sopra riferita Bolla di Giulio II

quista para fundamentar su intervención en las elecciones eclesiásticas; notemos, sin embargo, que no hacían fuerza en el hecho de la conquista sino en cuanto que se hallaba sustentado por privilegios pontificios, como podemos ver en algunos de los documentos que aquí transcribe Benedicto XIV.

a Copias de los privilegios pontificios traducidos al castellano se encuentran en el AHN, *Consejos suprimidos, 188e, Libro donde se asientan las consultas, decretos y resoluciones de S. Magd. sobre los negocios causados en la Junta del Patronato Rl. proseguidos en la Cámara, para restaurar las Iglesias, Abadías, Prioratos y demás piezas eccas. usurpadas.*

nella Spagna v*i siano alcuni ***Benefici** ch'erano di nomina di Conti, e Baroni, i Beni d'quali sono stati confiscati, de'quali parla Oliba *de jure Fisci cap. 13 n.° 13.* Supponendosi, che vi siano alcuni Canonicati nelle Chiese di Toledo, di Burgos, di Lione, e di Barcellona, che siano di nomina regia riservata nell'accrescimento delle doti alle dette Cattedrali, de'quali parla ***pure** il citato Oliba *nell'allegato cap. dal n.° 4. al 13.* Supponendosi chi vi siano nelle Cattedrali e Collegiate di Catalogna alcune prime Dignità che si chiamano regie in vigore d'un certo Breve di Clemente VIII fatto nella soppressione de'Canonici Regolari di quella Provincia, supponendosi pure che in sequela d'un altro Breve di Clemente VIII dal quale parla il Barbosa *voto decisivo 46. al n.° pmo. lib. 2.* [F.46r] il Re nomini à certi Canonicati della Chiesa di Saragoza vacanti nei mesi di Febbrajo, Maggio, Agosto, e Novembre, verificati che siano questi fatti non vi sarà veruna difficoltà in qualsivoglia altro Benefizio inferiore non Concistoriale, in cui si provi secondo le Legge Canoniche il Jus di presentare.

[Se desestima el patronato universal]

Il punto dunque si riduce alla pretensione universale del Padronato comprensivo non meno degli Arcivescovadi, Vescovadi, Monasteri, Abbazie Concistoriali, ma d'ogni e qualunque Benefizio inferiore, o sia Parrocchia, o sia Canonicato, a sia semplice Benefizio del vasto dominio del Re Cattolico ne'Regni delle Spagne, pretensione affatto nuova non venuta mai che negl'ultimi giorni in capo a verun regio [F.46v] Ministro [a], pretensione che leva ad ogni Vescovo della Spagna il potere conferire verun Benefizio, il poter fare i Concorsi alle Parrocchiali, pretensione che leva alla Santa Sede il conferire ne'suoi mesi, e ne'casi di sue riserve, e ciò in guiderdone di tante e tante beneficenze da essa usate, e continuate fino al giorno d'oggi verso la Monarchia di Spagna, ***pretensione**

---

1 vi] *del.* ne

---

a «Mai la Corte de Spagna ha preteso un Padronato Universale, come si può vedere dalle domande del Marquese della Composta, che così esorbitanti apparvero quando andò a posta a Parigi a trattare con Mgre. Aldovrandi. Si pretese bensì di minorare le Pensioni, fare il Concorsi delle Parrocchiali in Spagna, che non si debbano rigolare le tasse de'Benefizi, cose tutte, che suppongono il mantenimento dell'autorità del Papa in conferire». Así se expresa el nuncio Enrique Enríquez, en un extracto sobre el Concordato de 1753, que hemos hallado en la *Biblioteca Corsiniana* de Roma, 40-B-7, f. 17.

che non si accorda colle istanze che ad'essa giornalmente si fanno; essendosi (e non sono cent'anni) conceduta al Cardinale Infante figlio del Re la collazione de'Beneficij, che vacano ne'mesi Pontificij non meno rispetto all'Arcivescovado di Toledo, che all'Arcivescovado di Siviglia, pretensione che ha per sua base un sofisma, che quando uno ha il Jns di nominare e di presentare ad'un Vescovado, abbia lo stesso ius all'altri Beneficij dello stesso Vescovado, quasi che non vi siano tanti altri Principi e Sovrani, che havendo lo stesso diritto di presentare e nominare ai Vescovadi, lasciano la libertà di conferire ai Vescovi ne'loro mesi, ed'al Papa ne'suoi,—pretensione che ammessa eccitarebbe tutti i sopradetti a domandar lo stesso,—pretensione che non ha minimo appoggio in verun Canone, o Bolla Apostolica [a]; pretensione che cade a terra e si rovescia colle stesse Bolle che i Regalisti hanno esibite in proprio favore; pretensione contraria alla consuetudine, e alla pacifica osservanza, ed al continuo possesso della Sede Apostolica, che ha mai sempre conferito ne'suoi mesi, e ne'suoi casi i Benefizi non Concistoriali [F.47r] ne'Regni delle Spagne, pretensione promossa da chi ***sostenendo** che ogni piccol'atto basta per imprimere ne' Benefizi, ed Abbadie il carattere di Regio Padronato [b], ha il cuore nello stesso tempo ***di asserire** che non basta alla Sede Apostolica il possesso de'secoli per sostenere i suoi diritti, pretensione finalmente incompatibile colle stesse leggi dei Re, vedendosi nelle Ordinazioni del Regno di Castiglia, esibite al Papa la preghiera acciò nel Regno non proveda di Benefizio Ecclesiastico i Chierici che non ***sono** d'esso naturali, e nelle leggi della nuova compilazione fatta sotto Carlo V vedendosi scritto a ***chiare note,** ch'era di diritto regio la presentazione degl'Arcivescovadi, Vescovadi, Prelature, ed Abbadie Concistoriali de'Regni delle [F.47v] Spagne benche vachino in Curia Romana senza punto parlare degli altri Benefizi se non nel caso, che dal Papa si conferissero a Forastieri: per

---

2 anni] *corr. ex* in pochi anni 9 havendo] *corr. ex* hanno Vescovadi] *del.* e li 12 stesso] *del.* pretensione che non ha esempio nella Chiesa di Dio 19 sostenendo] *corr. ex* poi in prattica sostiene 21 asserire] *corr. ex* de sostenere 25 proveda] *corr. ex* provedesse 26 sono] *corr. ex* erano 27 note] *corr. ex* tanto di lettere

---

a Esta afirmación de Benedicto XIV, después de la exposición que él mismo ha hecho de los privilegios apostólicos que admitió por válidos, ya se ve que no está exenta de exageración.

b Con este procedimiento regalístico pretendía el abad de Vivanco declarar como patronato regio más de 30.000 piezas eclesiásticas, que él llamaba usurpadas al patronato real. Cf. *El Concordato español de 1753*, 25-26.

lo che dopo aver Noi insinuato ai due Ss ***ri** Cardinali Belluga ed Aquaviva a dare una benigna occhiata a questi fogli che rozzamente abbiamo dettati nel mezzo di mill'altre cure, e fastidiosi imbarazzi **ed** a mettersi nello stato d'indifferenza considerando le ragioni della Santa Sede, che sono troppo evidenti, **vivamente gli preghiamo che persuasi della verità, come certamente lo saranno, assumino con petto sacerdotale, ed in sequela del giuramento da essi prestato quando ricevettero il Cappello Cardinalizio lo scrivere chiaramente** a chi soffia in questo fuoco[a] che soffia ***con evidente ingiustizia, e che soffia** per eccitare un incendio [F.48r] che Iddio in ultimo non permetterà che arrivi a quel segno, che ha in capo, perche avendo nelle mani i cuori dei Re, saprà ben esso colla sua potente grazia eccitare nel cuore del Re Filippo V la venerazione, che in tant'altri congiunture ha mostrata verso i Papi, e verso la Santa Sede.

[Jurisdicción de la Cámara de Castilla]

Quì dovrebbe finire la nostra rimostranza, ma sapendo che vi è ancora sul tavoliere la pretensione de'Regi Consigli di giudicare delle Cause appartenenti al regio Padronato[b], ancorche siano fra persone Ecclesiastiche, benche sopra questa pendenza nulla insino ad ora sia statto esibito, diremo averne notizia trattandone il Caldero *tom. 3. decision. 137. n.° 10.* il Ripoll *de regaliis cap. 11. n.° 39.* Diremo sapere non appoggiarsi la pretensione che alla [F.48v] consuetudine non in linea di prescrizione, ma di presunto Privilegio Apostolico, in tal maniera che esercitandosi dal Re la predetta regalia, s'intende che l'eserciti come Delegato della Sede Apostolica, come confessa il Certiada *alla decesion. 7. n.° 120.* Diremo non esser questa pretesa autorità di giudicare tanto ampla

---

4 mettersi] *del.* almeno 5 evidenti] *del.* e persuasi della verità delle medesime ***li preghiamo** assumere sopra di se ***lo scrivere** con petto sacerdotale, e con un vincolo di giuramento dato quando dalla Santa Sede ricevettero il Capello Cardenalizio di non abbandonarla anzi d'asisterla e difenderla scrivere liberamente 11 che 2.°] *del.* egli

---

a La alusión señala al obispo de Málaga presidente del Consejo de Castilla, Fr. Gaspar de Molina y Oviedo, a quien el nuncio Enríquez llamaba «nome infausto alla Sede Apostolica» Bc, 40-B-7, f. 15.

b Desde 1730 la Cámara de Castilla venía agregando al patronato real todos los beneficios que decía haber sido usurpados por Roma, y a este procedimiento lo llamaba Mayans «un fácil y canónico medio de recobrar muchos derechos perdidos». Mayans, *Observaciones sobre el Concordato de 1753* (Tejada y Ramiro, 187).

come si pretende essendo stata ristretta con buona fede dal Re Carlo II d'un suo Chirografo segnato ai 12 di Gennajo 1692, dentro certi meno intollerabili confini. Diremo finalmente saper Noi per i ricorsi fatti alla Santa Sede che dai Regi Consigli si eccede in questa materia. L'Abbate di Rivipulli della Diocesi di Vich presse in altri tempi la Giurisdizione quasi Episcopale, e plenaria esenzione, e discussa la Causa in Rota [F.49r] ebbe le decisione contrarie, come può vedersi *nella decision. 411. e 440. coram Emerix*. Simili furono le decisioni contro la pretensione dell'Abbate di S. Cucufato, che pretendeva la piena Giurisdizione, e nelle decisioni fu risoluto, che il Vescovo di Barcellona potesse visitare la Chiesa di S. Pietro de Octaviano, come può vedersi *nella decisio: 590. 707. coram Penia*. Essendosi in sequela delle dette risoluzioni fatti dal Vescovo di Vich alcuni atti giurisdizionali, ed altri ancora dal Vescovo di Barcellona, ed essendo ricorso l'Abbate di Rivipulli ai regi Tribunali col motivo che il suo Monastero era di regio Padronato, ed essendosi * **per lo stesso motivo** fatto un simil passo dall'Abbate di S. Cucufato, quantunque la regia udienza nel principio ricusasse [F.49v] meschiarsi in simil facenda, impetratosi nulla di meno surretiziamente dal Re un Decreto, e non avendo voluto i Vescovi sottoporsi al Tribunale laico come incompetente, si ritrovano oggi spogliati della propria Giurisdizione, ed inhibiti a far eseguire i Decreti fatti in visita, ed i predetti Abbati talmente si sono avanzati, che nelle preghiere esibite alla regia Udienza, hanno supplicato, che sia impedita l'esecuzione a tutti i Decreti, e rescritti che fossero per uscire dai Tribunali Apostolici per il motivo che *foreno nulla ex defectu Jurisdictionis, et tamquam emanata a Tribunali incompetente*. A tanto arrivano i Tribunali col pretesto del Regio Padronato: per lo che venendosi al tavolino anche sopra questo punto si avverte il rappresentare in primo luogo a che s'appoggi la pretensione [F.50r] de'Tribunali regi di dover privativamente giudicare nelle Cause di regio Padronato [a]. In secondo luogo quali siano i confini di questa pretessa Giurisdizione. In terzo luogo se questa giudicatura debba entrare non solo quando la lite è fra un

---

a La Cámara de Castilla ejercía cierta jurisdicción en materia beneficial que se reducía a definir una cuestión meramente de hecho, esto es, a determinar si se trataba o no de una Iglesia consistorial, ya que las consistoriales, conforme al privilegio de Paulo III, eran de provisión real. Esta jurisdicción de la Cámara, se apoyaba en la costumbre inmemorial presupositiva de un privilegio apostólico. Como se ve no podía tener aplicación en el caso de decidir sobre el derecho de patronato, derecho que emanaba a su vez de la Santa Sede.

Sudito e la regia Corona, ma anche fra i Vescovi e la medesima. In quarto luogo se controvertendosi fra la Santa Sede ed il Re se il tale Benefizio sia o non sia di Regio Padronato, pretendasi ancora che il Papa sia giudicato ***dai Regii Tribunali,** che è lo stesso che dire il Delegante dal suo Delegato, ed il Papa da un Tribunal Laico. In quinto luogo se dovendo la regia Udienza giudicare intende di stare alle leggi del Jus Canonico, e non ammettere per regio Padronato se non quello che sarà tale a tenore [F.50v] delle medesime [a]. Ed in ultimo luogo che ***prima d'ogni altra misura** si concordi ciò che dee farsi per riparare all'aggravio, a cui ora sono sottoposti i due Vescovi di Vich e Barcellona, che hanno implorata l'assistenza della Sede Apostolica. ***Che è quanto etc.**

4 Tribunali] *corr. ex* da lui

a En virtud del derecho común no se podía pretender por los reyes de España el patronato de las iglesias catedrales y colegiales, ni hacer valer el título de conquista, independientemente de privilegios o indultos apostólicos. Cf. *El Concordato español de 1753,* 31-33.

ÍNDICE DE PERSONAS

Los números con negrita hacen referencia a las notas

INDICE DE MATERIAS